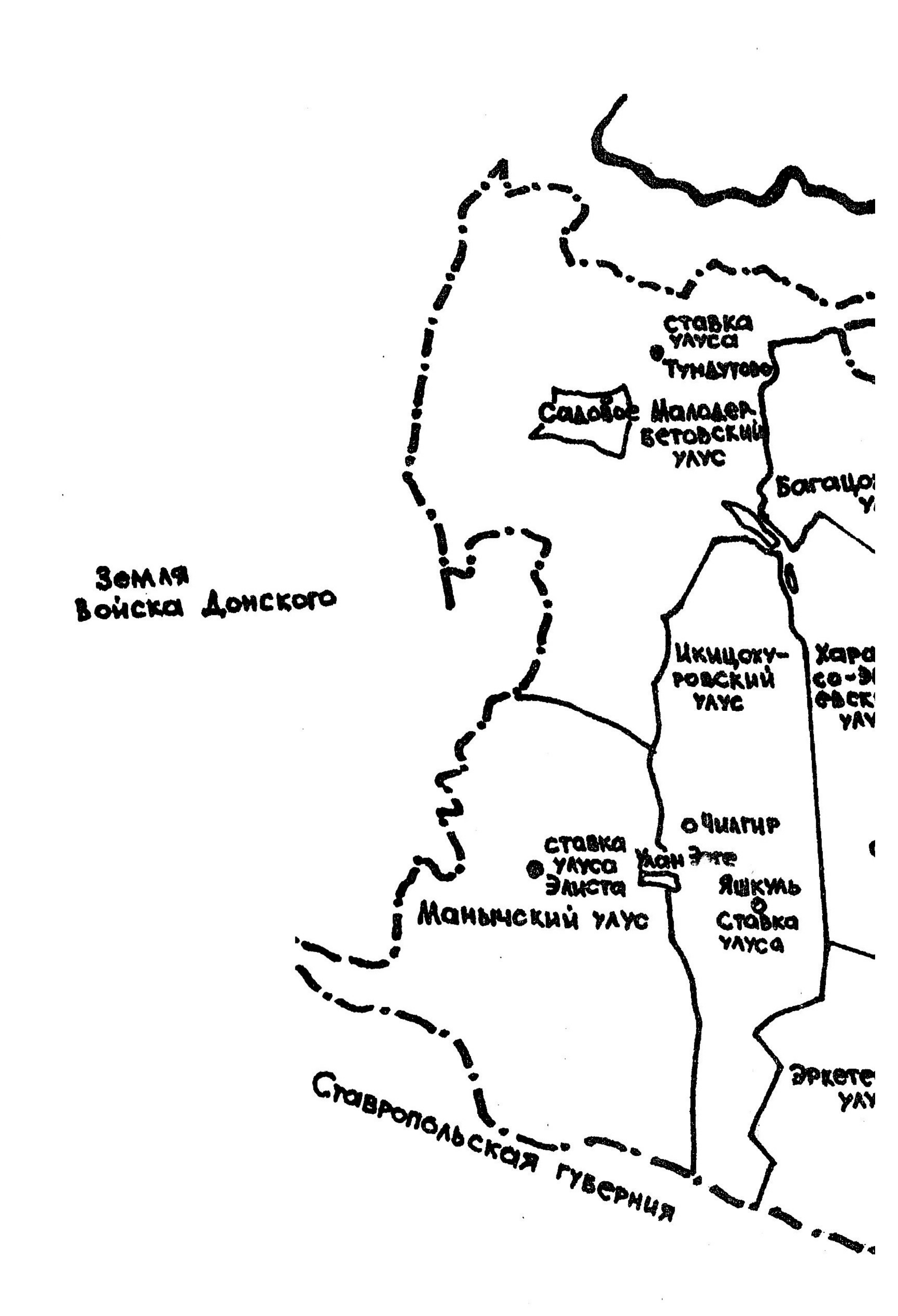
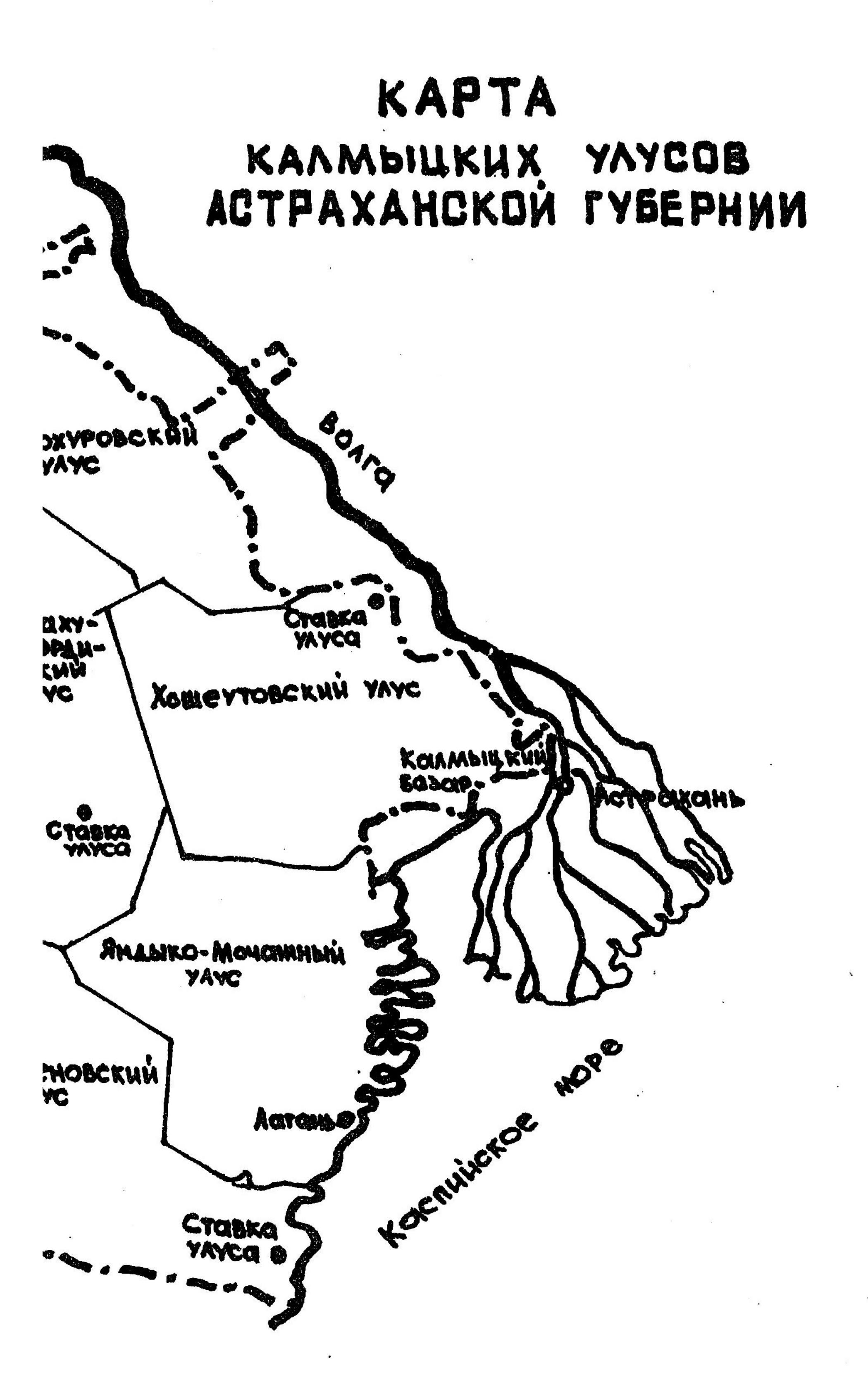
Г. Ш. ДОРДЖИЕВА

БУДДИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В КАЛМЫКИИ

ОПЫТ АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (СЕРЕДИНА XVII – НАЧАЛО XX вв.)


Земля
Войска Донского
ставка
улуса
Тундутово
Садовое
Малодербетовский
улус
Икицохуровский
улус
Чилгир
ставка
улуса
Элиста
Улан Эрге
Яшкуль
Ставка
улуса
Манычский улус
Ставропольская губерния


КАРТА
КАЛМЫЦКИХ УЛУСОВ
АСТРАХАНСКОЙ ГУБЕРНИИ
Волга
Ставка улуса
Хошеутовский улус
Калмыцкий базар
Астрахань
Ставка улуса
Яндыко-Мочажный улус
Лагань
Ставка улуса
Каспийское море

Г. Ш. ДОРДЖИЕВА

БУДДИЗМ И ХРИСТИАНСТВО В КАЛМЫКИИ

ОПЫТ АНАЛИЗА РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ ПРАВИТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (СЕРЕДИНА XVII – НАЧАЛО XX вв.)



Элиста, 1995

Монография Г. Ш. Дорджиевой посвящена вероисповедной политике России в Калмыкии на разных этапах ее развития.

Книга рассчитана на историков, религиоведов, преподавателей, студентов и всех, кто интересуется историей калмыцкого народа.

Ответственный редактор доктор исторических наук *Н. Л. Жуковская.*

Автор благодарит спонсора издания АО ОТ "Калмнефть"

ISBN 5-87024-029-8

Светлой памяти
Александра Ильича Клибанова

ВВЕДЕНИЕ

В середине XVII в. завершается процесс перехода калмыков в подданство Российской империи. Степи Нижнего Поволжья стали их новой родиной. Здесь они получили земли для кочевания, стали вести традиционное для их образа жизни скотоводческое хозяйство. После более чем полувекового периода войн и вынужденных миграций начался период мирного развития, завершившийся образованием Калмыцкого ханства, наладились тесные контакты с проживавшими по соседству народами, прежде всего, с русским.

Россия, желавшая иметь прочную границу на юге страны, где ощущалась постоянная угроза со стороны Крымского ханства и Турецкой Османской империи, возлагала большие надежды на своих новых подданных — калмыков. Это обстоятельство вынуждало царизм проводить осторожную политику в отношении калмыков, в том числе в вероисповедных делах. Одним из главных методов закрепления влияния царизма в Калмыцкой степи была христианизация калмыков. Степень его интенсивности, формы и методы осуществления, естественно, не оставались неизменными и менялись в зависимости от политической ситуации. До 1771 г. христианизации подвергались только те из калмыков, кто по тем или иным причинам уходил из пределов калмыцкого ханства и оседал в Чугуеве, на Дону, в Ставрополе — на Волге, Тереке, Урале. В связи с откочевкой в 1771 г. большей части калмыков в Джунгарию их вероисповедные дела стали занимать не последнее место в политике России.

С конца XVIII — до середины XIX вв. были приняты законы, которые упразднили сначала калмыцкое ханство, затем наместничество и подчинили калмыков общеимперскому управлению. Реформы коснулись и буддийского духовенства, были приняты законы, по которым подлежали сокращению число калмыцких духовных лиц и количество хурулов. В это же время деятельность миссионеров усиливается. Но хотя царизм продолжал политику наступления на права калмыцкого народа, он делал это осторожно.

Причины такой осторожности понятны. Во-первых, земли Калмыкии граничили с Северным Кавказом, где начиная с 1763 г. вслед за сооружением Моздокской крепости, началась Кавказская война, продолжавшаяся более ста лет. Во-вторых, и на территории самой России было неспокойно: шла крестьянская война под руководством Емельяна Пугачева и калмыки приняли в ней активное участие. Одним словом, ряд причин оказывал влияние на политику царизма в Калмыкии: внешнеполитическая обстановка, накал классовой борьбы в стране, наконец, общие задачи внутренней политики России.

О том, как складывалась национально-вероисповедная политика самодержавия по отношению к Калмыкии на разных этапах ее развития, на какие социальные слои и политические институты она опиралась, какие

встречала препятствия на своем пути и как их обходила, наконец, в какой степени и в каких формах она достигала или нет своих задач — такова в общих чертах основная цель работы. Исходя из вышесказанного, мы рассмотрим:

1. Пути и результаты вероисповедной политики России среди калмыков с конца XVII в. до 1771 г.

2. Пути и итоги вероисповедной политики России среди калмыков после ликвидации ханства и до середины XIX в.

3. Борьбу буддийского духовенства за сохранение своих позиций в ходе реализации законов 1834 и 1847 гг. и христианизацию калмыков во II половине XIX — начале XX вв.

Беря за основу саму Калмыкию, в отдельных случаях, где это необходимо, показаны христианизация и хурулы донских и большедербетовских калмыков.

Основу изучения истории Калмыкии заложили участники академических экспедиций второй половины XVIII в. — П. И. Рычков (115), И. И. Лепехин (92, 93), И. Г. Георги (46), С. Г. Гмелин (49), П. П. Паллас (109), Фальк (150), И. Потоцкий (149). Среди прочего ими рассмотрены вопросы истории христианизации калмыков, немаловажны их сведения и о современном состоянии калмыцкого буддизма.

После ухода большей части калмыков в 1771 г. в Джунгарию в конце XVIII — первой половине XIX вв. политика самодержавия на территории Калмыкии приняла новые формы. Были созданы специальные институты управления калмыцким народом, приняты соответствующие законодательные акты. Были предприняты шаги к уменьшению числа буддийских духовных лиц и количества хурулов. С этой политикой связан и рост литературы о Калмыкии. Авторами ее были представители правительственной и церковной администрации, духовенство, православные миссионеры в Калмыкии.

Какой бы тенденциозной, проникнутой интересами царизма и церкви ни была эта литература, сами трудности христианизации, с которыми столкнулись миссионеры, заставили их не упрощать задачу, а обратиться и к изучению калмыцкого языка, и к сбору информации о состоянии религиозных дел в Калмыкии. Критическое изучение этих работ важно и с точки зрения истории калмыцкого буддизма, и как материал для характеристики политики царизма и православной церкви.

Среди работ миссионеров и представителей правительственной администрации особняком стоит труд выдающегося русского востоковеда Н. Я. Бичурина (Иакинфа) (38), посвященный ранней истории ойратов и калмыков. Излагая историю христианизации калмыков, автор делает попытку установить время обращения их в православную веру и относит его к 80-м годам XVII в. Но шерти, подписанные в 70-х годах, дают возможность предполагать, что крещение началось ранее 80-х гг.

В 1865 г. вышла статья А. А. Бобровникова "Очерк религиозного

состояния калмыков" (39). Прибывший в 1844 г. в Калмыцкую степь после окончания Киевской духовной семинарии, А. А. Бобровников изучил буддизм и историю христианизации калмыков. Отмечая большую численность калмыцкого духовенства и анализируя причины неудачи политики христианизации, он считает, что оседлость и просвещение калмыков должны устранить все препятствия для их обращения.

Член астраханского миссионерского общества Ф. М. Юштин (133), подытоживая результаты миссионерской деятельности православной церкви, осветил историю христианизации калмыков от ее начальных этапов до открытия Астраханского епархиального комитета, имевшего место 3 января 1871 г. На основании шертных записей Ф. М. Юштин относит распространение христианства среди калмыков к 70 гг. XVII в. На основании Полного собрания законов Российской империи (далее ПСЗ) он прослеживает не только правительственные меры по христианизации калмыков, но и мероприятия царской администрации по ограничению прав калмыков и вмешательство в их церковные дела.

Общий взгляд на христианизацию калмыков высказал П. Смирнов (119-121), которого перевели с 1868 г., как знающего калмыцкий язык, на работу в Никольскую походно-улусную церковь. В работе "О калмыках" он пишет, что давно можно было бы сделать из этого народа "полезных слуг для государства и распространение между калмыками христианства послужило главным связующим средством с русским народом" (121).

В 1892 г. иеромонах Мефодий (Н. Львовский) (94, 95) посетил калмыцкие хотоны Ставропольской губернии. Результатом явились его книги, написанные на основании личных наблюдений, а также на материалах, хранящихся в канцелярии главного пристава кочующих народов Ставропольской губернии, протоколов общества "Андреевское братство" и Статистического Губернского комитета. Его работы являются важным источником для изучения истории распространения христианства в конце XIX в. среди калмыков Большедербетовского улуса. Анализируя его неуспех, Н. Львовский выдвигает те же самые причины, препятствовавшие христианизации калмыков, что и Н. Я. Бичурин и Ф. М. Юштин, отмечает мероприятия царской администрации, направленные на улучшение работы миссии. Также, как и вышеназванные авторы, Н. Львовский отмечает, что христианизация калмыков не имела глубоких корней.

Заслуживает внимание и работа Я. П. Дубровы (64), который в течение шести лет жил среди калмыков Большедербетовского улуса, исполняя должность второго помощника попечителя улуса, заведуя делами новокрещеных калмыков. Вопросов религии калмыков автор касается по ходу описания их свадебного и похоронного обрядов. От всех авторов официального направления Я. П. Дуброва отличает стремление объективно оценить и отразить систему попечительства и христианизацию, как меры, направленные на полную ассимиляцию калмыков.

В 1903 г. по поручению Астраханской духовной консистории священни-

ком Иоанном Саввинским были написаны работы (116, 117), в которых в самых общих чертах описана история распространения христианства среди калмыков с конца XVII до начала XX вв. без какого-либо анализа этих событий.

Миссионерский сборник, составленный по поручению астраханского миссионерского комитета, вышел в свет в 1910 г. Сборник состоит из двух частей, куда вошли ранее известные статьи Костенкова, Юштина, Смирнова, Бадмаева и др., также рассматривается деятельность Астраханского епархиального комитета со времени его основания в 1871 по 1909 гг.

Фундаментальным трудом, посвященным истории распространения православия среди калмыков, являются специальные исследования архимандрита Гурия (52, 53, 54, 55, 56). Большой научно-справочный аппарат, широкое использование опубликованных и неопубликованных материалов дают возможность оценить эти труды, как очень ценный источник не только для изучения буддизма, но и истории распространения христианства среди калмыков.

Гурий обращает особое внимание на отношение к христианизации верхов калмыцкого общества, поскольку успехи христианизации ослабляли их влияние и лишали части подданных. Вполне справедливо он считает, что другой силой, борющейся против крещения, является калмыцкое духовенство. Гурий анализирует и систему государственного вмешательства в дело распространения христианства. Исследования Гурия, отличавшиеся научными достоинствами, тем не менее целиком проникнуты интересами православной церкви и самодержавия. Сами научные достижения автора были обусловлены поисками наиболее действенных путей для политического "освоения" Калмыкии и духовного закабаления ее православной церковью.

Мы проследили основные пути историографии истории буддизма и христианизации калмыков, представленной (после трудов участников академических экспедиций) авторами, выражающими прямые интересы господствующей церкви.

Теперь обратимся к работам представителей дворянской крепостнической историографии Калмыкии, которые берут начало в 1-й половине XIX в. Они продолжают церковную историографию Калмыкии, совпадая с ней по общей идейной установке. Отличие этих направлений не принципиальное. Оно обслуживало политические интересы самодержавия в Калмыкии рука об руку с авторами, представлявшими церковно-православную миссию, в то же время сосредоточиваясь на специфических целях политического и административно-бюрократического характера. Стремление обосновать положительную роль самодержавия для развития калмыцкого народа, защита и оправдание правительственной политики, в том числе и христианизации — вот основные черты работ представителей официального направления. Вместе с тем эти работы содержат большой фактический материал, требующий, конечно, критической оценки.

В 1834 г. в журнале "Отечественные записки" появилась статья барона Ф. А. Бюлера (42), написанная, по словам автора, на "официальных материалах". Предметом интереса Ф. А. Бюлера являлся по существу один вопрос: каково влияние буддийского духовенства на калмыков. Рассмотрение этого вопроса начинается с истории распространения буддизма в Калмыкии. На основании докладных записок главного пристава Ф. А. Бюлер считал правительственные меры по уменьшению штата духовенства недостаточными и осторожно критиковал правительственные мероприятия.

В 1858-60 гг. имела место экспедиция, организованная Министерством государственных имуществ для научного и хозяйственного исследования Кумо -Манычской низменности и Калмыцкой степи под руководством К. И. Костенкова. Результатом исследований явились книги (83, 84, 85, 86), в которых будущий главный попечитель калмыцкого народа К. И. Костенков затронул самые различные вопросы, начиная от истории происхождения калмыков, вхождения их в состав России и кончая экономическим и социальным положением калмыков на 1860 г. Интерес представляют данные К. И. Костенкова о духовенстве, которое составляло довольно значительную часть населения. Привлекает внимание вывод его о том, что причины отсталости, тяжелого экономического положения калмыцкого народа связаны с господством буддизма и недостаточным распространением христианства. "Религия калмыков есть смесь апатии, рутины и невежества, поэтому распространение в калмыцком народе христианства, по моему мнению, главным образом будет способствовать развитию калмыцкого народа" (83, с. 160), — писал он, стараясь придать национальной политике самодержавия форму православного "культуртрегерства". Наиболее откровенно свой взгляд на христианизацию калмыков К. И. Костенков высказал в работе "О распространении христианства у калмыков". Он писал: "... из этого народа в продолжение такого периода давно уже можно было бы сделать полезных слуг для государства, слив его незаметно с господствующим населением, и в этом случае религия послужила бы главным связующим звеном" (85, с. 122). Основные причины неуспеха христианизации калмыков Костенков объяснял влиянием буддийского духовенства, а также организационной слабостью православной миссии. В докладе министру государственных имуществ Костенков предлагал ряд мер по уменьшению и ослаблению влияния ламства. Мнение К. И. Костенкова отражало отношение царского правительства к буддизму.

Аналогичную точку зрения на распространение христианства среди калмыков высказывали и П. Д. Шестаков (129), попечитель Казанского учебного округа, и этнограф А. Ф. Терещенко (123).

По мнению П. Д. Шестакова и А. В. Терещенко православная церковь была оплотом нравственности в безнравственной и языческой (буддийской — Г. Д.) Калмыкии. Официальная направленность работы П. Д.

Шестакова определила тот же круг проблем, что и его предшественников, ту же стандартность выводов.

Служивший в департаменте духовных дел иностранных исповеданий князь Э. Ухтомский в 1886 г. был командирован правительством через Забайкалье в Китай. Перед ним была поставлена задача — ознакомиться с политическим положением буддизма в Бурятии и зарубежных странах — Монголии и Китае. В 1890-91 гг. Э. Ухтомский сопровождал Николая II в его поездке на Дальний Восток. Во время этих поездок он собрал материал о бурятском буддизме и настаивал на осторожной политике по отношению к нему в связи с дальневосточной политикой царизма. Эту ж самую идею он высказывает и по отношению к калмыцкому буддизму и рекомендует вести умеренную вероисповедную политику среди калмыков, предварительно познакомившись "с монголо-тибетской культурой и миросозерцанием степняков" (127). Вместе с тем он и ярый сторонник христианизации калмыков. Э. Ухтомский подходил к буддизму, исходя из внешнеполитических интересов самодержавия в странах Востока.

Буржуазно-либеральная историография Калмыкии в отличие от дворянско-крепостнической расширила круг проблем и используемых источников, уделив большое внимание изучению экономической и социальной истории, истории народного быта и культуры.

Наиболее ранним представителем этого направления, ближайшим приемником академических исследований XVIII в., явился главный пристав калмыцкого народа Н. И. Страхов, автор работы "Нынешнее состояние калмыцкого народа" (122). Для него существенным критерием явилась оценка роли калмыцкого народа в развитии производительных сил страны. Калмыцкое духовенство он относит к имущим слоям населения и отмечает его значительный численный состав. Особенно важно, что Н. И. Страхов сообщает ранее неизвестные данные о так называемых шабинерах (крепостных, принадлежавших хурулам), которые некогда были пожертвованы им калмыцкими нойонами и составляли примерно пятую часть населения. Н. И. Страхов утверждал, что основной причиной народного разорения является большое число духовенства, однако, дальше этого в анализе внутренних противоречий изучаемой среды он не пошел.

В ряду рассматриваемых работ особое место принадлежит труду Н. Нефедьева "Подробные сведения о волжских калмыках" (105), в котором он уже более обстоятельно, чем Н. Страхов, писал о шабинерах, эксплуатируемых духовенством. Одна часть шабинеров принадлежала лично гелюнгам и называлась "ламын шабинер", а другая — хурулам, некогда они были пожертвованы им владельцами,подобно тому, как русских крестьян приписывали к монастырям России.

Заслуженное внимание вызывает работа русского историка и этнографа П. Небольсина (104), который подтвердил мнение Н. И. Страхова и Н. Нефедьева о существовании у монастырей крепостных шабинеров, приводя конкретные данные по Хошеутовскому улусу. Работа П. Небольсина написана на основании труда П. С. Палласа, а также рассказов информато-

ров — князя Серебджаб Тюменя, брата его, князя Церен-Норбо Тюменя, Цебек Тачиева, зайсанга рода Урянхус и других. Она является важным вкладом в изучение быта калмыцкого народа. Автор с уважением относится к обычаям и религиозным чувствам калмыцкого народа и настаивает на гуманном отношении к ним.

В книге И. Ульянова (126) мы находим информацию о деятельности и современном ему положении калмыцкого духовенства. Автор утверждает, что через духовных лиц правительство старалось проводить свою политику в Калмыкии. Он пишет: "зная, каким громадным авторитетом пользуется калмыцкое духовенство во всех народных делах, правительство способствовало, между прочим, сконцентрированию власти духовенства по возможности в одних руках, чтобы тем самым лучше влиять на народ через его духовных представителей" (126, с. 40).

На рубеже XIX-XX вв. начинает формироваться калмыцкая творческая интеллигенция. Бесправное положение калмыков вызывало у некоторых из них стремление отождествлять буддизм с народной культурой и идеализировать роль его в социальной и духовной жизни калмыков. Объективно это стремление совпадало с интересами складывавшейся национальной буржуазии (34, 107, 125).

Вопросы экономического и социального положения калмыцких хурулов и духовенства нашли отражение в работах представителей прогрессивной российской общественности — А. Писемского (110), И. Житецкого (67, 68). И. Житецким, автором народнического направления, сделан подробный и обстоятельный анализ духовных степеней и церковно-административных должностей калмыцкого духовенства, его экономического и социального положения.

В послереволюционный период литература по буддизму в Калмыкии представлена в основном антирелигиозной публицистикой — это небольшие брошюры, а также газетные и журнальные статьи. Из этого вида литературы широко известны работы Х. Б. Канукова (75), У. Д. Душана (65, 66), посвященные показу классовой роли буддизма и буддийского духовенства. В антирелигиозных работах агитационно-пропагандистского характера заметен значительный этнографический уклон.

В первые годы после восстановления национальной автономии калмыцкого народа в 1957 г. историки Калмыкии были заняты, в первую очередь, решением важнейших проблем социально-экономической и политической истории республики и лишь попутно, преимущественно в связи с решением других проблем, касались вопросов истории буддизма. Ни одна из работ, написанных в 60-70-х гг. не исследует специально проблем буддизма и вероисповеданий политики царизма. Среди наиболее значительных работ необходимо отметить следующие: "Очерки истории Калмыцкой АССР" (106), И. Я. Златкин "История Джунгарского ханства" (1-е и 2-е издания) (71).

Начиная с конца 70-х гг. появляются серьезные публикации, касающиеся разных аспектов калмыцкого буддизма: это сборники статей — "Лама-

изм в Калмыкии" (1977), "Ламаизм и вопросы научного атеизма в Калмыкии" (1980), "Вопросы истории ламаизма в Калмыкии" (1987), а затем и обобщающее исследование — Э. П. Бакаевой "Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки" (1994).

Данные о буддийском духовенстве имеются в Полном собрании законов Российской империи (далее ПСЗ) и в Своде законов (акты 1825 г., 1834 г., 1847 г.) (31), в которых, в частности, определялись права и обязанности калмыцкого духовенства, а в "Положение" 1847 г. вошли статьи, касающиеся христианизации калмыков. Все законодательные статьи, касающиеся духовных дел калмыков, вошли в уставы духовных дел иностранных исповеданий под названием "Об управлении духовными делами ламаитов и язычников". Они представляют собой обобщение практического опыта государственных учреждений и православной миссии, относящегося к "духовным делам ламаистов". Не раскрывая самих путей, противоречий и трудностей формирования государственно-церковной практики управления духовными делами калмыков, эти источники характеризуют принципы политики самодержавия по отношению к буддизму и юридические нормы, в которые облекалась эта политика.

Впоследствии все данные первого собрания ПСЗ Российской империи, касающиеся истории Калмыкии, в частности, христианизации, расположенные в хронологическом порядке (с 1740 по 1743 гг.) были опубликованы П. Кеппеном отдельной книгой (77).

Начальный этап распространения буддизма среди ойратов нашел свое отражение в калмыцких памятниках литературы и права, которые были опубликованы в XIX в. Все эти труды принадлежат перу представителей феодальной элиты калмыцкого народа. Среди них особенно известны "Сказание об ойратах" Габан Шараба (45), написанной в 1737 г. и труд Батур-Убуши Тюменя "Сказание о дербен-ойратах" (124), появившееся сто лет спустя после сочинения Габан Шараба. Оба сочинения содержат некоторые сведения по истории распространения буддизма среди ойратов.

"Краткая история калмыцких ханов" неизвестного автора излагает отрывочные данные о буддизме.

Биография Зая-Пандиты, написанная в конце XVII — начале XVIII вв. его учеником Ратнабхадрой (114), освещает биографию знаменитого просветителя и его деятельность по распространению буддизма среди монголоязычных народов, в том числе и среди калмыков.

"Ики Цааджин бичиг" (общемонгольский кодекс законов), принятый в 1640 г. на съезде монгольских и ойратских феодалов, представляет сборник уголовного, военного, гражданского, семейно-брачного, а также церковного права. Несколько статей в кодексе, предусматривающие правовую охрану буддийской церкви, свидетельствуют о том, что буддизм в середине XVII в. стал официальной государственной религией всех монгольских народов. Из некоторых статей кодекса становится ясно, что борьба с шаманизмом велась и в законодательном порядке. В конце XIX в. он был

переведен на русский язык и опубликован К. Ф. Голстунским (50), а в 80-е гг. XX в. его заново перевел и издал с комментариями С. Д. Дылыков (73).

К опубликованным источникам можно отнести и работу Г. С. Лыткина "Материалы для истории ойратов" (97), написанную в 1860 г. по материалам сочинений калмыцких авторов и устных преданий. Историю распространения буддизма Г. С. Лыткин связывает с именем торгоутского нойона Тэнэс Мэргэн Тэмэнэ, в отличие от калмыцких авторов подробно излагает деятельность буддийского реформатора Цзонхавы.

Итак, калмыцкие памятники литературы и права содержат лишь отдельные фрагменты с описанием проникновения и распространения буддизма у калмыков. Ни в одном из них нет хронологии этого события и не дается целостное описание этого явления. Все вышеназванные авторы связывают распространение буддизма лишь с деятельностью конкретных проповедников и весьма далеки от раскрытия социальных, экономических и политических причин, обусловивших его довольно быстрое принятие калмыками.

Для освещения истории калмыков XVIII - первой половины XIX вв. ценным первоисточником является рукопись В. Бакунина "Описание калмыцкого народа", опубликованная в журнале "Красный архив" (35). Она была написана на основании документальных данных, имеющихся в Коллегии иностранных дел, и сведений, почерпнутых из личного обращения с калмыками, ибо в 1720 г. был назначен переводчиком калмыцкого языка, участвовал в дербентском походе в составе калмыцких войск, а в 1726 г. был назначен секретарем по калмыцким делам и играл видную роль во взаимоотношениях царской администрации с калмыками. Однако состоянии религиозных дел В. Бакунин дает весьма отрывочные сведения.

Немало документов по интересующему нас вопросу находится в разных архивах России. Основные материалы по истории буддизма в Калмыкии хранятся в ЦГИА России в делах департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел (7), в ЦГА РК, в делах Ламайского духовного правления (21). Материалы 821 фонда представляют собой текущую переписку Министерства внутренних дел с губернской администрацией, ходатайства гелюнгов и нойонов о восстановлении закрытых хурулов, о принятии в число духовенства мирян, документы правительственных обследований.

С 30-х гг. XIX в. царская администрация принимает меры для сокращения числа духовенства и количества хурулов. Этой цели служат законы 1834 и 1847 гг. Отчеты старших бакшей хурулов о численности духовенства и количестве хурулов характеризуют динамику их сокращения (21). Однако вряд ли эти сведения достоверны. По всей вероятности, духовные лица представляли заниженные показатели, т. е. отражалась численность только так называемых штатных гелюнгов и хурулов. Отчеты эти охватывают период с 1849 по 1885 гг. Они составлялись нерегулярно, ибо действительное сокращение числа духовных лиц и количества хурулов началось не с

1838 г., а только с середины 50-х гг. XIX в. Тем не менее, и эти показатели свидетельствуют о довольно большом числе духовенства и хурулов в Калмыцкой степи.

Предписания Совета Калмыцкого управления Ламайскому духовному правлению об уменьшении калмыцкого духовенства впоследствии вошли в статьи "Положения" 1834, 1847 гг.

Материалы об комплектовании духовных лиц по улусам (21), согласно "Правилам" 1838 г., носили по видимому формальный характер, ибо в 30-х годах никакого сокращения не было. Ни один документ об этом не свидетельствует, а наоборот, при секретной проверке М. Г. Новолетовым в 1862 г. в калмыцких хурулах оказалось очень много даянчеев (отшельников), которые по старости или болезни оставлялись при хурулах и освобождались от исправления религиозных треб), однако, в их числе оказалось много таких, которым не было и 35 лет. Это один из способов сокрытия действительного числа духовных лиц. В проекте по выработке нового "Положения об управлении калмыцким народом", представленном в 1869 г. К. Костенковым, опять-таки было предусмотрено сокращение числа духовенства (7, оп. 133, дд. 393, 297, 502, 552). Это повторение данных, представленных им же в 1863 г.

Довольно большое число документов содержат ходатайства духовенства и нойонов о строительстве новых и восстановлении старых хурулов (16). Хотя они имеют более позднее происхождение, охватывая время со второй половины XIX в. до 1917 г., тем не менее эти документы характеризуют положение буддизма и политику правительства по отношению к нему, которая осталась такой же, что и в первой половине XIX в. Это же можно найти и в материалах ЦГИА России (3).

В документах Особого совещания по делам веры при Совете Министров (7), которое было учреждено во время революции 1905-1907 гг., в некоторой степени систематизирована политика царизма в отношении буддийской церкви Калмыкии. Это совещание было вызвано многочисленными ходатайствами о предоставлении свободы неправославным вероисповеданиям.

В 1881 г. по пути в Среднюю Азию в Калмыцкой степи побывал князь Э. Э. Ухтомский. Во время этих поездок он собирал по улусам материал о калмыцких хурулах (7) с указанием мест их расположения зимой и мест кочевок летом и сведения о стационарных молельнях (7, оп. 133, д. 395).

Дела со сведениями об экономическом положении хурулов находятся в материалах фонда "Ламайское Духовное правление" (21) ЦГА РК в виде отчетов бакшей хурулов Ламе калмыцкого народа, Ламы, в свою очередь, губернским властям за 1837-39 гг., 1847 и 1853 гг.

Официальная отчетность хурулов была введена царской администрацией с 30-х гг. XIX в. Однако данные материалы основаны на отчетах духовенства, незаинтересованного в представлении точных сведений. В результате ужесточения контроля со стороны царской администрации

буддийское духовенство стало более тщательно скрывать размеры своих доходов. Но учитывая, что других способов сбора сведений об экономическом положении калмыцкого духовенства и хурулов не имелось, приходится пользоваться этими отчетами, хотя и с известной долей скептицизма.

Организационная структура калмыцких хурулов является одним из свидетельств имущественного неравенства духовных лиц и их неоднородной социальной структуры. Основным источником по данному вопросу служат материалы, хранящиеся в ЦГА РК, ЦГИА России, но наиболее полно организационная структура буддийской церкви Калмыкии представлена в данных ЦГА РК (21; 3).

Социальная роль буддийской церкви отражена в документах, свидетельствующих, что она постепенно становилась опорой господствующего класса и усердно трудилась над освящением и оправданием царского режима. Среди них ходатайства о строительстве молитвенных домов в честь царя и царствующего дома, устройство в хурулах торжественных молебнов в день их коронации и рождения, награды и подарки калмыцкому духовенству (7; 4; 5; 11; 16).

В Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН сохранились "Материалы о Зая-Пандите" Г. Лыткина, свидетельствующие о посещении Зая-Пандитой в 1645 и 1657 гг. волжских калмыков (2), а в "Калмыцких заметках" (2) сведения о положении калмыцкого духовенства.

В материалах ЦГАДА (25; 26; 27), в портфелях Миллера есть описание обряда погребения калмыцкого Шакур Ламы в 1736 г., а также присяга Аюки, принесенная А. И. Голицыну в 1684 г. (27). Здесь есть записи Ф. Бюлера "Калмыки, их степной быт, прежний и настоящий порядок управления и судопроизводства", свидетельствующие о том, что духовенство не имеет права на собственность (25; 26; 27).

В РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина хранится "Докладная записка" министру внутренних дел П. А. Столыпину с отчетом о командировке А. М. Позднеева в калмыцкие улусы Астраханской и Ставропольской губерний и области войска Донского" (28, ф. 590). Эта рукопись представляет собой богатейший систематизированный материал о калмыцких хурулах, описанных по следующей схеме: история основания хурула, количество кумирен и домов гелюнгов, численность духовенства, внешний вид и внутреннее убранство некоторых из них, количество скота, которым они владеют. Эта рукопись содержит материалы о распространении буддизма среди калмыков и о связях их с Тибетом. Достоверность фактических данных, собранных А. М. Позднеевым, не вызывает сомнений. Она подтверждается материалами других архивных фондов и опубликованных источников.

Материалы фондов 796 — канцелярия Синода (5), 797 — канцелярия обер-прокурора Синода (6), 383 — первый департамент Министерства государственных имуществ (4), 381 — канцелярия министра земледелия (3), 1291 — земский отдел Министерства внутренних дел (10), 821 — департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внут-

ренних дел (7) ЦГИА России служат основным источником по изучению христианизации калмыков.

Не менее важные материалы по данной проблеме хранятся в фондах ЦГА РК: ф. 1 — главный пристав при калмыцком народе (11); ф. 2 — комиссия калмыцких дел в г. Астрахани (12); ф. 3 — Совет Астраханского калмыцкого управления (13); ф. 7 — канцелярия главного попечителя по заселению дорог (1845-1864 гг.) (15); ф. 9 — управление калмыцким народом (16), ф. 35 — экспедиция при Астраханской канцелярии (20); ф. Р-145 — фонд Н. Н. Пальмова (22).

Эти материалы помогают проследить этапы христианизации калмыков, начиная со второй половины XVII в. до начала XX вв.

Теперь попытаемся дать обобщенную характеристику данных, извлеченных из фондов этих архивов. Эти материалы можно разбить на несколько групп. К первой группе относятся те, которые проливают свет на создание поселений крещеных калмыков в разных губерниях Российской империи — на Дону, в Чугуеве Харьковской губернии, на Урале, Тереке, в Ставрополе - на Волге. Документы, излагая, в основном, историю создания этих поселений, не показывают, к сожалению, сам процесс крещения — как оно происходило, кто был инициатором, дальнейшую деятельность православной церкви среди крещеных калмыков. Эти материалы выявлены в фондах ЦГАВМФ: ф. 177 — дела приказа воинского морского флота (23); ф. 233 — дела графа Ф. М. Апраксина (24); ЦГАДА ф. 119 — калмыцкие дела (25), ф. 186 — фонд Ф. А. Бюлера (26); АВ, ф. 44 — фонд Г. С. Лыткина и А. М. Позднеева (2); АВПР (фонд калмыцкие дела) (1).

Ко второй группе источников относятся материалы, характеризующие политику правительства по христианизации калмыков: систему методов обращения их в православие, привлечение верхушки калмыцкого народа в число приверженцев христианства, практику крещения и закрепощения. Это челобитные самих новокрещеных, новых хозяев на высочайшее имя с просьбой дать отписи дареным и купленным калмыкам (22; 4).

Есть документы, показывающие, что многие калмыки принимали христианство без принуждения, добровольно (20). В основном, они исходят от самих священников-миссионеров: их донесения в Совет Калмыцкого управления, Астраханскую духовную консисторию, в таких документах не указываются причины, побудившие калмыков добровольно перейти в христианство.

Об оппозиции христианизации со стороны нойонов и духовенства свидетельствуют материалы, хранящиеся в ЦГИА России и ЦГА РК. Эти материалы представляют собой письма-мнения нойонов по поводу принятия христианства их подданными, протоколы заседания Совета Астраханского Калмыцкого управления (22; 9) и свидетельствуют о том, что нойонам была небезразлична утрата своих подданных, и они всеми мерами стремились воспрепятствовать их крещению.

Насколько поверхностным и формальным был характер усвоения

христианства новообращенными, показывают свидетельства их самих, а также и миссионеров. Об этом пишет, например, иеромонах Н. Ленкеевич, приставленный к новокрещеному князю П. Тайшину, а также донесения астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества главному попечителю (2; 5; 6). В достоверности этих документов не приходится сомневаться.

В 1838 г. Синод специально слушал дело по представлению министра внутренних дел (6) об удержании крещеных калмыков от исполнения ими языческих (буддийских — Г. Д.) обрядов.

В ЛО ААН хранится отчет Н. Очирова о поездке в 1909 г. к астраханским калмыкам. Он посетил поселки крещеных калмыков Кегульты и Чилгир. По его свидетельству, крещеные не посещали церковь, не соблюдали христианские обряды. Своих русских имен не знали и по-прежнему обращались по религиозным надобностям к гелюнгам (2).

О политике правительства в 30-е годы XIX в. относительно обращения калмыков в христианство говорят следующие документы : доклад действительного статского советника и оберпрокурора Синода Нечаева императору 24 декабря 1832 г., рапорты в Синод от архиепископов Саратовского и Царицынского Иакова в 1833, 1840 гг., Астраханского и Енотаевского Виталия 1833, 1835 гг., инструкция миссионерам, мнение министра внутренних дел, Астраханского губернатора Пяткина, князя Хошеутовского улуса Серебджаба Тюменя. Содержание доклада Нечаева императору имеется в фонде 797 (6).

В фонде 383 хранится Положение Синода, утвержденное 10 июня 1837 г., относительно обращения калмыков в христианство (4). Все эти документы говорят о том, что правительство не хотело принимать административных мер относительно обращения калмыков в христианство, какие принимало в XVIII в., когда оно переселяло их во внутренние губернии империи.

Материалы, свидетельствующие об устройстве миссионерских станов для крещения калмыков в самой Калмыцкой степи (5), характеризуют также одну из сторон политики царизма. Это донесения миссионеров, отчеты Астраханского епархиального комитета православного миссионерского общества.

В 1848-1849 гг. правительство предложило Особому комитету обсудить вопрос об обращении калмыков в христианство в связи со строительством поселений вдоль дорог, проходящих через Калмыцкие степи (15), по указу от 30 декабря 1846 г.

Во второй половине 60-х гг. XIX в. правительство вновь рассмотрело вопрос о крещении калмыков и признало необходимым открыть комитет для распространения среди них христианства.

В 1868 г. К. Костенков представил в Комитет записку, в которой, указывались необходимые меры для успешного распространения христианства среди калмыков (7). И во всех этих документах анализировались

причины неуспеха миссии, об этом же писал и профессор В. Васильев, записка его хранится в ЦГИА России (7).

Материалы фонда 383 содержат результаты ревизии Астраханской губернии сенатором Ф. Энгелем, данные о быте крещеных калмыков и о пособиях, представляемых им правительством (4).

Таковы в общих чертах выявленные источники по проблеме.

ГЛАВА I. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА И ХРИСТИАНСТВА У КАЛМЫКОВ

§1. Распространение буддизма среди ойратов и оформление церковной организации

Знакомство калмыков с буддизмом произошло значительно раньше официального его принятия. Самые ранние сведения о буддизме и его влиянии относятся к XI-XII вв., когда монгольские племена, впоследствии составившие ядро монголов, бурят и ойратов, жили племенными союзами.

Восточные монголы познакомились с буддизмом в XIII в. в период завоевательных походов Чингис-хана и его сыновей. Сам великий каган с большим почтением относился к ламе Сина-гэбши из монастыря Сакья (63, с. 94). Когда Угэдэй, после завоевания Северного и Центрального Китая, предъявил ультиматум тибетским властям о признании его господства и выплате ему дани, он получил ответ, что тибетцы не могут "платить дани", в частности, по тем мотивам, что "наша страна" (т. е. Тибет) богата большими учеными-пандитами, которые могут поехать в вашу страну для распространения буддийского учения (40, с. 50-59). Этот факт, конечно, не говорит еще о распространении буддизма среди монгольских народов, но подчеркивает заинтересованность Тибета в посылке к монголам своих монахов-миссионеров. При дворе монгольского хана вел проповедническую деятельность буддийский монах Хай-Юнь. Угэдэй (1229—1241) всячески способствовал распространению буддизма, при его дворе совершались буддийские богослужения (63, с. 14). И в последующем распространению буддизма способствовали Годан и Мунке-хан. При Мунке-кагане придворным ламой стал Карма-бакши школы Кармапа (63, с. 14). Благодаря его деятельности школа Кармапа приобрела некоторую известность. Но верховными жрецами буддизма при дворе монгольских ханов стали представители школы Сакъяпа. Только при внуке Чингис-хана Хубилае (1260—1294 гг.), основателе Юаньской династии, буддизм был объявлен государственной религией Монголии. Пагба-лама, представитель школы Сакъяпа, был провозглашен Хубилаем главой всей буддийской церкви Монголии, Тибета и Китая и ему был присвоен титул "царя веры в трех странах" (87, с. 29).

Признание буддизма государственной религией Монголии именно в этот период подтверждает и монгольская хроника XVII в. "Алтан тобчи" Лубсан Данзана (96, с. 247—255). Но это не означало глубокого проникновения этой религии в массы. В 1368 г. династия Юань пала под ударами войск правителей династии Мин. Долгое время считалось, что с ее падением буддизм был забыт монголами и снова введен среди них в конце XVI в., а среди ойратов — в начале XVII в. (71, с. 152). Однако, как показали исследования бельгийского ученого Г. Серрайса, буддизм среди монголов с конца XIV в. по вторую половину XVI в. окончательно не исчез и в

различных формах давал о себе знать. Минская династия была заинтересована в союзе с монголами перед растущей угрозой со стороны Маньчжурии, поэтому для установления дружеских отношений снабжала их буддийской литературой на тибетском и монгольском языках, посылала буддийских проповедников. И на ойратов-буддистов Китай оказывал влияние. Хроника Минской династии Мин-ши-лу приводит сведения о нескольких монгольских посольствах, в составе которых состояли ламы. В частности, в 1438 г. к минскому двору прибыло посольство от ойратского тайши Тогона, главой которого был буддийский монах по имени Ха-ма-ла-ши-лу. Китайская хроника сообщает о нем следующие сведения: "император приказал Ха-ма-ла-ши-лу, послу Тогона, правителя ойратов, чтобы он принял титул (сострадания и добродетеля), что равнялось светскому титулу "господина империи" и давало носителю широкие полномочия. Но посол отказался от титулов и согласился взять в подарок лишь монашеское одеяние, а другие спутники посла — головные уборы и пояса (134, с. 189). Имя Ха-ма-ла-ши-лу встречается в хронике несколько раз. В 1439-40 гг. он был членом ойратского посольства, отправленного сыном Тогона Эсен-тайшой к минскому двору. Мин-ши-лу сообщает, что ламы высокого ранга не были редкостью среди ойратов, и они всегда отказывались от титулов и драгоценных подарков императора, соглашаясь брать только монашеское одеяние и культовые предметы (134). Таким образом, буддизм, проникший в XIII в. к монголам и ойратам, не был совсем ими забыт. Он сохранился в XIV—XV вв., но не среди широких масс, а лишь в узком кругу правящей феодальной знати, ибо еще не возникли необходимые социально-экономические и политические условия, способствовавшие распространению буддизма среди народа и превращению его в массовую религию ойратов.

Широкое распространение буддизма у ойратов началось с конца XVI — начала XVII вв., и было связано с окончательной победой феодальных отношений в стране. Распространение буддизма среди ойратов связывают с именем одного из торгоутских князей Тэнэс-Мэргэн-Тэмэнэ (дядя по отцу Аюке-хану), который в 1604 г. пригласил Цаган-Номин-хана (он известен под именами Майдари-хутухта, и Очир Дара хутухта), крупного миссионера-проповедника и официального представителя Далай-ламы (45, с. 106). Как свидетельствует Батур-Убаши-Тюмень "Тэнэс-Мэргэн-Тэмэнэ открыл ойратам путь в Тибет и усвоения подлинных тибетских номов... распространил лучи солнца в мрачном небе" (124, с. 28).

Глава ойратского союза, хошеутовский Байбагас-хан, также прилагал все усилия для принятия буддизма. Калмыцкие литературные памятники рассказывают, что Байбагас-хан в 1615 г. сам чуть не отрекся от мирских дел и не стал тойном (т. е. духовным лицом). Ойратские правители этому воспрепятствовали и решили посвятить каждый по одному из своих сыновей в тойны. Так поступили дербетовский Далай-Баатр тайша, чоросские Хара-Хула и Чохур, торгоутовский Хо-Урлюк, хошеутовский Кундулен и

другие ойратские князья. Сам Байбагас-хан усыновил одного из сыновей нойона Бааба-хана, будущего Зая-Пандиту, и отправил его в Тибет учиться (45, с. 145). Проучившись здесь 22 года, с 1617 по 1639 гг. и, получив степень рабджамбы, Зая-Пандита в 1639 г. руководителями Тибета был отправлен на родину к тем, "кто говорит на монгольском языке, для распространения желтой веры в Халхе и Ойратии, чтобы стать ламой монголов и ойратов" (72, с. 25).

Ареной деятельности Зая-Пандиты были кочевья не только ойратов и халхасов, но и калмыков, которые к середине XVII в. окончательно приняли русское подданство. Трижды в 1645, 1657, 1660 гг. Зая-Пандита посетил приволжских калмыков (113, с. 164), по всей вероятности, преследуя не только миссионерские цели, но и политические. Как представитель Далай-ламы, Зая-Пандита был призван установить контакт между Тибетом и калмыками, что и было сделано. Ойраты прибыли на Волгу, уже исповедуя буддизм, и в дальнейшем в вопросах религии продолжали ориентироваться на Лхасу и оставшихся в Джунгарии сородичей.

Но все эти данные помогают, главным образом, установлению фактов внешней истории распространения буддизма среди ойратов, поэтому необходимо исследовать социально-экономические и политические условия, благоприятствовавшие его распространению, а также препятствовавшие этому.

С конца XIV в. в Монголии наступил длительный период феодальной раздробленности и междоусобных войн, которые шли в трех направлениях: между восточно-монгольскими и ойратскими, между ойратскими и среднеазиатскими, а также между самими ойратскими феодалами. Естественно, эти войны истощали и обессиливали страну. В данных условиях буддизм мог явиться основой идеологического и национального единения через единство религиозное. Феодальная верхушка ойратского и калмыцкого общества введением буддизма пыталась добиться политического объединения самих феодалов.

В XV—XVII вв. предпринимались неоднократные попытки объединения разобщенной Монголии. В 20-х годах XIV — начале XV вв. нойон Тогон, первый министр хана Дайсуна, объединил Западную Монголию и распространил свою власть почти на всю Восточную Монголию. Его сын Эсен продолжил попытку своего отца и в 1454 г. он был провозглашен ханом всех объединенных земель Монголии, но в 1455 г. он умер, Западная и Восточная Монголия распалась на отдельные феодальные владения. В первой половине XVI в. попытку нового объединения предпринял Даян-хан, в последней четверти XVI в. Алтан-хан тумэтский, в первой половине XVII в. — Лигдан-хан чахарский. Но все эти объединения носили временный характер и с начала XVII в. монгольские земли одна за другой были завоеваны маньчжурской династией Цин.

Ойратское общество в описываемое время делилось на несколько феодальных династий, среди которых наиболее крупными были торгоутов-

ские, хошеутовские, дербетовские и чоросские феодалы. К концу XVI — началу XVII вв. вследствие земельной тесноты и нехватки пастбищ, возникших в результате неудачных междоусобных войн с соседями, часть ойратов в поисках новых земель откочевала в пределы России (71, с. 159).

К этому времени в ойратском обществе уже сложились феодальные отношения. Значительная часть пастбищ и скота была сконцентрирована в руках феодальной верхушки — нойонов и зайсангов. Рядовые скотоводы-кочевники представляли собой феодально зависимый класс, обложенный поборами и повинностями в пользу своих господ. Постепенно по мере феодализации общественного строя, впитывая в себя народные верования и культы, буддизм начал проникать в народные массы. Из их числа пополнялись низшие слои духовенства. Вступление в ряды духовенства предоставляло ряд преимуществ: освобождение от феодальной зависимости, от податей и повинностей. Кроме того, духовенство обеспечивалось устойчивым источником существования (приношения мирян и т. д.). Для его низших слоев открывалась возможность церковной карьеры. Б. Я. Владимирцов отмечал, что "многие идут добровольно в шаби к иерархам и монастырям, избегая таким образом зависимости от своих феодальных владельцев и видя в буддийской церкви возможность осуществления совершенно необычной для простого монгола карьеры" (43, с. 18). О том, как происходило обращение в буддизм, свидетельствуют послы в калмыцкие улусы Петров и Куницын. "И ныне де они калмыцких людей к вере приводят к своей и грамоте учат своей," — рассказывали они, имея ввиду проповедников из Халхи, приезжавших к ойратам (98. с. 54).

Наряду с внутренними причинами, благоприятствовавшими распространению буддизма в Джунгарии, способствовали тому и внешнеполитические условия. К началу XVII в. оформилось военно-феодальное маньчжурское государство, которое вскоре перешло к завоеваниям земель соседних народов. Перед лицом усилившейся угрозы со стороны маньчжуров ойраты были заинтересованы в союзе с Тибетом, равной степени и Тибет был заинтересован в союзе с ойратами, ибо он видел в этом средство укрепления своего влияния в Джунгарии, а также средство опоры в междоусобной войне между школами Сакъяпа и Гелукпа. Так, в 1641 году ойратского владельца Турубайху (впоследствии Гуши-хан) призвал на помощь Далай-лама Лубсан-чжамцо во время очередной своей борьбы за власть со школой Сакъяпа. Турубайху перебил всех его противников и правление передал V Далай-ламе Агван Лубсан-чжамцо. Так было установлено соглашение между тибетскими и ойратскими феодалами.

Отмечая огромную роль тибетских лам в распространении буддизма в Монголии, Б. Я. Владимирцов писал: "Тибетские буддисты, в особенности, "великие ламы желтошапочников", энергично и деятельно взялись за пропаганду своего учения среди воинственных и достаточно еще тогда могучих кочевников, кочевых ханств. Благодаря тому, что среди самих монголов появились увлеченные проповедники новой веры, буддизм широко

и быстро распространился среди монгольских племен" (43, с. 30-32).

Большую роль в превращении буддизма в массовую религию сыграла ассимиляция им старых шаманистских верований и обрядов. Великое Уложение, принятое в 1640 г. на съезде Восточной и Западной Монголии, объявило буддизм государственной религией. Закон защищал права, жизнь и собственность духовенства, зафиксировал иерархическую структуру духовных лиц, узаконил борьбу с остатками шаманизма (73, с. 28-29).

С распространением буддизма у ойратов уже в начале XVII в. началось строительство хурулов. Они возникали и как стационарные, и как кочевые. Развалины буддийских хурулов обнаружены в долине реки Иртыш. Семь палат, построенные в 1616 г., дали название Семипалатинску, строительство которого Миллер связывает с именем ламы Дархан-Дорджи и называет монастырем (128, с. 129-130). Известным памятником XVII в. является буддийский монастырь Аблаин-кит. Он был построен в 1654-56 гг. Аблай тайшой. Об Аблаин-ките Федор Байков писал: "А живет тут калмыцкий лама... А поставлены у того ламы две палаты бурханные великие, кирпич жженный, а избы у них, в которых живут глиняные..." (36, с. 130-134). Известны также Калбасунская башня, называемая Джалин-Обо (по имени Тайши Джалина). В Каркалинском районе в Кентских горах был построен Кентский дворец, на реке Или имелись монастыри Цаган-Сумэ, Майдари и другие (128, с. 132-134).

П. Паллас, путешествовавший по Калмыцкой степи во II-й половине XVIII в., описал развалины различных культовых построек. Но, в основном, калмыки имели кочевые хурулы, состоявшие из войлочных кибиток (гер), расположенных по кругу. Они носили различные названия, которые обозначали имена основателей хурулов или богов, в честь которых они были основаны, или носили название местностей. Ко времени поселения калмыков в низовьях Волги у них имелись следующие хурулы: Хошеутовский, Харахусовский, Эрдниевский, два Икицохуровские, два Малодербетовские, Эркетеновский, Большедербетовский, Багацохуровский (28, д. 146, с. 24-150). Данные названия свидетельствуют о том, что эти хурулы были основаны во владениях крупных калмыцких феодалов. В. Бакунин в XVIII в. писал, что "калмыцкий народ разделяется на улусы (а улусы на российском языке... значит народ, и каждый улус имеет особливое свое звание и нойона, а у каждого нойона есть по нескольку зайсангов, из которых каждый имеет особливо свой аймак так, как и российские дворяне собственные свои деревни. В аймаках их бывает по нескольку кибиток не по равному числу — и ином пять, десять и больше" (35, с. 241). Такие же свидетельства находим и у П. Палласа. Улусы издавна формировались, как феодальные владения отдельных нойонских династий — дербетовских нойонов, торгоутовских — потомков Аюки-хана, хошеутовских (106, с. 226), в каждом из них имелись по одному, два и более хурулов. Подробно об этих хурулах написано в работах Г. О. Авляева (32) и Э. П. Бакаевой (142).

Утверждение и распространение буддизма среди калмыков имело своим

следствием оформление иерархической структуры калмыцкого духовенства. Степени посвящения в духовный сан были названы и в статьях закона 1640 г. В этом законе названы две степени духовного звания — гелюнг и банди, 3-я ступень — гецуль отсутствует. Низшая степень у калмыков называется манджи, но это то же самое, что и банди. Итак, калмыцкое духовенство различалось по духовным степеням: гелюнг, гецуль, манджи.

Будущие духовные лица первое свое посвящение могли получить дома в пяти-семилетнем возрасте и должны были соблюдать следующие заповеди — не убивать, не воровать, не лгать, не пить вино, не наносить вреда живым существам. Само собой подразумевалось, что они должны верить в Будду, его учение и духовенство. Знаков различия они не имели, кроме оркимджи (лента), ее надевали через правое плечо и закрепляли на левом боку.

Первую степень монашества — манджи получал в возрасте 7-10 лет. Возможность принятия данного сана посвящаемым устанавливалась путем ответа ими на 40 вопросов. После этого он давал клятву в том, что будет почитать своего ламу-наставника, служить ему верно, выполнять все его наказы, делать ему подношения. После этой клятвы приступали к обряду посвящения — обрезали посвящаемому волосы, совершали омовение, вручали духовную одежду, чашку (аага) и т. д. Затем ему давали новое духовное имя. После этих обрядов посвящаемый давал клятву верности трем драгоценностям: Будде, учению, общине монахов.

В возрасте 17-18 лет посвященный после изучения ряда дисциплин принимал обет гецуля. Выяснялось, нет ли препятствий для его посвящения в сан гецуля, с помощью вопросов, на которые отвечал его наставник. Затем посвящаемый давал клятву верности трем драгоценностям и обещание соблюдать 10 правил: не убивать живые существа, не присваивать чужое, не прелюбодействовать, не участвовать в зрелищах, песнях, плясках, не носить серебряные, золотые украшения, не пить вино, не предаваться чревоугодию и т. д. Гецулы должны были принимать участие в богослужениях, знать ритуалы, священные тексты. В 20-25 лет получали высший духовный сан гелюнга. Обряд посвящения совершали в храме в присутствии всего духовенства хурула, посвящаемый давал 253 обета (68, с. 115-149). В калмыцких монастырях духовенство различалось не только по духовным степеням, но и по занимаемым должностям.

В административном аппарате хурулов можно выделить следующие должностные звания духовенства: 1) бакша — настоятель хурула, 2) цоржи — гелюнг, руководитель хуралов (богослужений), назначающий духовных лиц к совершению того или иного богослужения, увольняющий их в отпуск, наблюдающий за изучением номов (книг). В работах дореволюционных авторов о цоржи пишут только Н. Нефедьев в 1834 г. и П. Попов в 1839 г., 3) гебкуй — в его обязанности входило соблюдение порядка во время богослужений, он же расследовал проступки духовных лиц; в хуруле полагалось иметь два старших и два младших гебкуев, 4) геик — помощник

гебкуя, 5) гунзуд — уставщик, который первым начинал чтение каждой молитвы; в каждом хуруле полагалось иметь два старших и два младших и два вольных гунзудов, 6) гонир — должен был следить за тем, чтобы все культовые предметы, необходимые для богослужения, имелись, должность гонира упоминают И. Житецкий (68), А. Позднеев (112), 7) нирва — эконом, казначей, ведавший хозяйственной жизнью хурулов, в его распоряжении находились приношения мирян — деньги, вещи, продукты, скот; 8) зама — помощник нирвы, отвечавший за питание духовных лиц во время хуралов; 9) царвучи — во время хуралов подавал "святую" воду, разносил чай, пищу; 10) те, кто играл на музыкальных инструментах и бурхачи были из числа манджи. По ведомости Ламы в 1836 г. насчитывалось по 50 должностных лиц в больших хурулах, по 25 — в малых.

Таким образом, нирва и зама ведали хозяйственной жизнью хурула. Богослужениями занимались цоржи, гебкуй, геик, гунзуд, царвучи, гонир. Должности бакши и цоржи занимали обычно те, кто имел степень гелюнга. Гецули исполняли должности гебкуя, гунзуда, геика, нирбы, зама. Остальные должности занимали манджи. Духовные лица в звании гелюнгов ведали самыми важными делами в монастырях. Бакша изучал и толковал догматы веры, читал молитвы, совершал обряды. Эмчи-лекарь, в его обязанности входило не только лечение и изготовление лекарств, но и обучение тибетской медицине. Зурхачи-астролог состалял календарь, предсказывал судьбу, указывал счастливые и несчастливые дни для совершения того или иного дела и т. д. Зурачи-живописец рисовал изображения бурханов, оформлял кумирни.

Вся эта административная система, которая существовала по хурульному уставу, впоследствии при проведении реформ духовных дел калмыков царской властью не учитывалась.

Высшие буддийские духовные лица играли немаловажную роль в политической жизни калмыцкого общества. Даже крайне скудные материалы дают возможность показать роль высших духовных лиц в решении многих политических вопросов, особенно межфеодальных отношений, отношений с Россией и Тибетом.

Во время путешествия Дайчина на богомолье в Тибет участились столкновения между калмыцкими тайшами и Россией. В 1647 г. вернулся из Тибета Дайчин и постарался обоюдные конфликты уладить мирным путем. Он послал в Москву для переговоров послов во главе с Бакшой Сабановым (106, с. 106). Во время посещения Тибета Дайчин был удостоен титула хана. Однако, от титула он отказался, по-видимому, не желая навлечь на себя неудовольствие русского двора (106, с. 102), ибо в середине 40-х гг. XVII в. еще не был решен для калмыков вопрос о территории их кочевания.

В декабре 1661 г. калмыцкий тайша Мончак, сын Шукур-Дайчина, в присутствии духовенства дал шерть в урочище Беркеше перед князем Григорием Черкасским в верности царю Алексею Михайловичу и "клялся

по калмыцкой вере, целовал своего Бурхана и молитвенную книгу Бичик и четки, и ножик свой лизал и к горлу прикладывал" (31, т. 1, с. 561), что свидетельствует об оформившейся буддийской идеологии. Калмыцкие ханы неоднократно предпринимали попытки уладить свои отношения с главными тайшами с помощью духовных лиц. Так, Аюка-хан в конце 90-х гг. XVII в. посылает к Мункотемиру, который от него откочевал, двух лам и тайшу Чимета для переговоров о примирении (37, с. 43).

В середине XVII в., когда еще вопрос о территории кочевания для калмыков не был разрешен, калмыцкий хутухта (имя не указано) просил московского архимандрита о ходатайстве перед царем по этому жизненно важному для калмыков вопросу (79, с. 99).

Начиная со времени правления Аюки-хана, прямые религиозные контакты калмыков с Тибетом усиливаются. Известно, например, что в 1690 г. Далай-лама послал Аюке титул хана, который тот в отличие от Шукур-Дайчина, принял, даже не поставив в известность царское правительство (2, оп. 1, д. 215, л. 76). Во времена Аюки буддийская церковь становится довольно крупным феодалом. В. Бакунин, бывшим царским переводчиком и дипломатом по калмыцким делам, в своих материалах о калмыках, относящихся к началу XVIII в., сообщает об этом весьма характерные сведения. Так, Шукур-лама, приехавший в Калмыкию в 1718 г. с пожалованным ему в Тибете высшим духовным саном, становится не только главой духовенства, но играет немаловажную роль и в политической жизни Калмыцкого ханства (35, с. 203). Более того, Шукур-лама был обласкан не только самим Аюкой, но и царским правительством и получил от него щедрые подарки. Шукур-лама 10-летним мальчиком был направлен в Тибет "для науки будучи слишком 20 лет, обучался тангутскому языку и другим наукам, духовным их чинам принадлежащим, и был ламою в тамошнем одном монастыре... и губернатором над провинцией, тому монастырю подчиненною" (71, с. 269).

Во времена Аюки-хана царское правительство делает первые шаги для привлечения калмыцкого духовенства на свою сторону, одновременно всячески препятствует связям его с Тибетом.

После смерти Аюки-хана в 1724 г. ханом стал Церен-Дондук и с разрешения царского правительства в 1728 г. им было отправлено посольство к Далай-ламе для поминования своего отца. Придавая, по-видимому, особое значение этой миссии, хан намеревался поставить во главе посольства Шукур-ламу. Однако, царское правительство отказало Шукур-ламе в разрешении ехать в Тибет и предоставило ему право вместо себя отправить кого-либо другого. Посольство в Тибет было отправлено во главе с Намка-гелюнгом. Оно побывало не только в Тибете, но и в Китае. Послы привезли Церен-Дондуку устное благословение на ханский престол от Далай-ламы. Вместе с калмыцкими послами в ханство прибыло 17 лам — представителей тибетского Далай-ламы (38, с. 100).

Связи калмыцкого духовенства с Тибетом продолжались и впоследст-

вии, но после смерти Аюки-хана правительство пыталось ограничить такие путешествия. Так, в период правления Дондук-Омбо (1735—1741 гг.) также было отправлено посольство в Тибет, в составе которого находились десять калмыцких мальчиков, оставленные для обучения в тибетских монастырях.

После смерти Дондук-Омбо царское правительство в 1741 г. утвердило ханом Дондук-Даши. В годы его правления были изданы так называемые "Дополнения к законам" (к монголо-ойратским законам 1640 г.). В "Дополнениях к законам" верующим вменялось строго соблюдать все религиозные предписания и обеты. Усилены были также меры наказания для представителей буддийского духовенства за разного рода должностные проступки. Законы Дондук-Даши были направлены на укрепление буддийской церкви. Требуя соблюдения буддийской обрядности, Дондук-Даши и его приближение смотрели на религию как на орудие идеологического воздействия на массы и как на одно из средств поддержания связи с остальным монгольским миром и противодействия чужеземному влиянию, в частности, активно проводимой правительством царской России политике христианизации. Буддизм у калмыков получил окончательное признание в качестве государственной религии в первой половине XVII в. Прежде чем получить признание в качестве государственной религии буддизму приходилось вести борьбу с шаманизмом. Одной лишь борьбой, но без ассимиляции шаманистических обычаев и обрядов, буддизм не смог внедряться в систему политической, социальной и бытовой жизни калмыцкого народа.

В 1640 г. состоялся съезд монгольских и ойратских феодалов и духовенства. Съезд имел своей целью урегулирование внутренних взаимоотношений между монгольскими и ойратскими феодалами и создание условий для объединения борьбы против внешних врагов, в частности, маньчжур. Съезд проходил при участии представителей буддийской церкви и значительное место в принятом своде законов "Ики-Цааджин бичиг" отведено вопросам положения буддийской церкви и правам высшего духовенства. Принятый на съезде "Ики-Цааджин бичиг" оформил не только феодальные права и привилегии князей Халхи, Джунгарии и Калмыкии, но и правовое положение буддийской церкви и высших слоев буддийского феодального общества. Статьи "Ики-Цааджин бичиг" ограждали интересы хурулов (монастырей) и буддийского духовенства. Они предусматривали наказание для тех, кто препятствовал распространению буддизма или же обращался за какими-то советами к шаманам. Буддизм вел борьбу с шаманизмом всеми доступными ему средствами: практиковались принудительные меры запрещения шаманской веры, преследовались служители его культа. В своде законов 1640 г. говорится, если "кто пригласит к себе шамана или шаманку, то с пригласившего человека взять его лошадь, и с прибывшей шаманки взять ее лошадь; буде кто увидит и не возьмет (по лошади у них), то и с того взять лошадь. Кто увидит онгона (изображение духа), тот должен взять его, а если владеющий онгоном вступит в спор и не

отдаст, то взять с него лошадь" (103, с. 55-56). Строго карали за кражу имущества духовенства и монастырей:" кто против религии, побьет людей и разграбит аймак, принадлежащий духовенству, с того взять сто панцырей, сто верблюдов и тысячу табуна..." (там же, с. 86-87). Не миловали и за оскорбление духовных лиц: "кто оскорбит словами цорджи, с того взять девять девятков (скота); кто оскорбит ламу, наставника князей, с того взять пять девятков..." (103, с. 39). В своде законов 1640 г. говорилось о целом ряде привилегий, которые этим законом определялись для духовенства. Итак, Свод законов 1640 г. свидетельствует о том, что буддизм и его служители были взяты под защиту государства.

Наряду со все усиливающимся буддизмом остатки шаманизма у калмыков сохранялись еще в XVIII в. Но борьба с ними продолжала вестись. Это видно из законов хана Дондук-Даши, принятых примерно в 50-х гг. XVIII в., где в дополнение к законам 1640 г. говорится "светские люди принявши (исполнение) правила восьмичленного (обета), должны соблюдать (пост) и три дня месяца, если кто нарушит, то взять за то: со знатного человека трехлетнего барана, с многим известного человека тридцать копеек и ударить три раза по щеке, с человека низкого сословия взять десять копеек и ударить пять раз по щеке" (103, с. 61).

В 1768—1769 гг. участники академических экспедиций П. С. Паллас и И. Г. Георги, посетив астраханские степи, обнаружили у калмыков шаманов. П. С. Паллас сообщает, что у калмыков все еще встречаются "чародеи или шаманы, которые, однако, не причисляются к духовным особам, но паче стоят в презрении, и за такое их недозволенное чародейство обыкновенно бывают подвергнуты наказанию" (109, с. 529). По сообщению П. Палласа "чародей" называется у калмыков "бе" (шаман — Г. Д.), а "чародейка" — "удугун") (шаманка — Г. Д.), "Сказывают, что они по всякой месяц чародействуют только однажды и притом в ту самую ночь, в которую новый месяц..." (109).

Подобные сведения находим и у И. Г. Георги. Он пишет, что "между народом (калмыками) находятся колдуны (боэ), которые также, как шаманы, убивают животных и с такими же кривляниями молятся бурханам и тингирискам (тенгриям — Г. Д.), окуриваются, притворяются исступленными и помешанными, и мелят бестолковщину. Духовенство ламаистского исповедания гонит сих колдунов, да и законами у калмыков определено наказание как им, так и тем, которые их призывают к себе, для совещания" (46, с. 20). Таким образом, в Калмыкии остатки шаманизма преследовались, а калмыки в массе своей являлись приверженцами буддизма.

2. Экономическое положение буддийских хурулов и духовенства

По правилам Свода законов 1640 г. духовные лица не имели права иметь собственность, ею могли быть только милостыня, подаяние в виде вещей и предметов первой необходимости. В законах 1640 г. сказано: "если

гелюнг пожелает отделить принадлежащую ему часть из имения родственников, состоявших в светском звании, ему в этом отказать, так как он уже от всего мирского отрекся, а посвятил себя богослужению, однако родственнники светского звания по возможности и состоянию обязаны от удела давать под вьюк кибитки его верблюда и дойный скот. Если гелюнг и затем войдет с требованием на имение, такого причислять наравне с прочими платящими подати и наряжать на службу". Собственность могли иметь только те духовные лица, которые занимали высшие должности — ламы, бакши, гунзуты, причем их собственность причислялась к хурульной.

Как видно из этого документа, первоначально калмыцкие духовные лица в имущественном отношении были ограничены лишь самым необходимым; со временем некоторые из них превратились в богатое, принадлежащее к верхушке общества, обладавшее к тому же множеством источников дохода.

Калмыцкие хурулы, в отличие от бурятских дацанов (монастырей) имели своих крепостных, называемых шабинерами (от слова шаби — ученик, послушник). Это, по-видимому, объясняется более развитыми феодальными отношениями, утвердившимися у калмыков окончательно в конце XVI — начале XVII вв. и одновременным проникновением к ним буддизма. Отсутствие же в бурятских дацанах крепостных, как свидетельствует К. М. Герасимова, было обусловлено полупатриархальными и полуфеодальными чертами общественного уклада (47, с. 146).

Отсутствие крепостных в бурятских дацанах, по-видимому, объясняется еще и более поздним утверждением у них буддизма, а именно в XVIII в. у забайкальских бурят, а добайкальских — в XIX и даже в начале XX вв. В это время и Бурятия будет уже втянута в русло общероссийского развития, что, в свою очередь, влияло на развитие социальных процессов в Бурятии, в частности, тормозило складывание феодальных отношений среди бурят (48, с. 22). Калмыцкие феодалы для поддержки буддийского духовенства и хурулов подносили им дары, в том числе своих подданных в ученики (122, с. 25; 104, с. 44).

Первые упоминания о шабинерах встречаются в "Биографии Зая-Пандиты". Во время многочисленных поездок по кочевьям ойратских и калмыцких феодалов, они преподносили ему в дар своих подданных. Так, в 1642 г. Очирту Тайджи подарил Зая-Пандите 10 мальчиков в банди (114, с. 163). В 1652 г. хошеутовский Цецен хан, сын Байбагас хана, "для спасения души своей матери набрал 100 мальчиков, 50 из них подарил хутухте..., прочих подарил Ачиту Цорджин и другим ламам. 200 хуваракам также подарил 200 мальчиков..." (114, с. 176).

В 1658 г. Зая -Пандиту пригласили Шабар, Сэнге, Лубзанг Убаши и преподнесли ему 40 банди, 40 кибиток и т. д. (114, с. 179). После смерти Зая-Пандиты шабинеры, принадлежащие ему по грамоте Далай-ламы, перешли к новому лицу. В грамоте сказано: "Я возлагаю по силе посылаемой этой грамоты обязанности начальства над "шабинерами" на

Эркэ-Цорджи, которого ныне жалую титулом Эрдени Дархан Цорджи с тем, чтобы он был уважаем и почитаем как шабинерами, так и народами" (114, с. 200). Итак, институт шабинерства появился еще со времен распространения буддизма. Для доказательства этого приходится обращаться и к документам, имеющим более позднее происхождение, а именно к материалам ревизии калмыцких хурулов, обследованных А. М. Позднеевым в 1910 г., по его словам, составленных на основе как архивных данных, так и устных преданий.

Так, нойон Бокширга, внук Аюки-хана, в конце XVII в. подарил Ламе Эрдниевского хурула Анджан 30 человек своих подданных, они и стали его крепостными и стали называться Анджан шабинерами (28, с. 131—138). Бакше Мамадут Богдо Далай-ламин хурула в конце XVII в. также были преподнесены в дар шабинеры, которые стали называться Мамадут бакшин шабинеры (28, с. 248).

Приблизительно в начале XVIII в. нойон Маши своему ламе Гунджан подарил 7 кибиток своих подданных, и эти семьи с тех пор принадлежали ему и назывались Гунджан ламин шабинеры. Со временем их количество возросло до 70 семейств (28, с. 206—208).

Шакур-лама, приехавший в Калмыкию в 1718 г. с пожалованным ему в Тибете высшим ламским саном, получил от Аюки-хана сразу 4 тысячи кибиток шабинеров (35, с. 203). Кроме шабинеров, принадлежащих отдельным высшим духовным лицам, существовали и такие, которые были приравнены к хурулам. Например, в начале XVIII в. Аюка-хан отчислил Багацохуровскому хурулу 200 кибиток. Богдо Далай-ламин хурулу, основанному в 1681 г., были приписаны шабинеры, называвшиеся Далай-ламын шабинеры (28, с. 284). Манлан шабинеры — те, которые были посвящены хурулу, где почитали бурхана Манла, бога медицины (28, с. 248).

Деление шабинеров на хурульных и гелюнгских (т. е. принадлежавших высшим духовным лицам) весьма условно, ибо те и другие находились при хурулах, при этом гелюнгские шабинеры выполняли и работы непосредственно относящиеся к хурулу. А после смерти своих духовных владельцев шабинеры обычно переходили к хурулу, а по завещанию и к родственникам умершего.

Итак, сословие шабинеров образовалось и пополнялось путем пожертвования ханами и калмыцкими феодалами своих подданных духовным лицам и хурулам.

Но были и другие источники пополнения. Например, сами калмыцкие духовные лица приобретали шабинеров и путем покупки подданных у их владельцев "на собственное достояние единственно для спасения души в нынешнем и будущем веке" (22, оп. 1, д. 21, д. 2). Некоторые добровольно переходили в это сословие, так, некоторые из калмыков Багацохуровского улуса, принадлежащие зайсангу Чюрюму, пожелали быть под защитой Орчи ламы, мотивируя тем, что "мы не должны состоять под ведомством зайсангов аймачных, потому что имеем пожалование от бывших владель-

цев Дондук Даши князя Дондукова за печатью их письма" (18, оп. 1, д. 88, л. 1).

А. И. Карагодин считает, что шабинерство распространилось во времена Аюки-хана (76, с. 10). Но если феодалы дарили своих подданных Зая-Пандите, то подобная практика, по-видимому, существовала и до 60-х гг. XVII в., а во времена правления Аюки-хана (1669—1724) получила широкое распространение. Это подтверждается Сводом законов 1640 г., где говорится: "кто противно религии побьет (людей) и разграбят аймак, принадлежащий духовенству, с того взять сто панцирей, сто верблюдов и тысячи табуна, только за некоторое (взятое) взять большой штраф" (50, с. 37).

Практика дарения калмыцкими феодалами своих подданных духовенству и хурулам, сложившаяся со времен распространения буддизма, получила дальнейшее развитие и в XVIII в., а к началу XIX в. появились целые роды и аймаки шабинеров, и они составляли едва ли не пятую часть калмыцкого народа (122, с. 26).

Таким образом, во всех калмыцких улусах имелись аймаки, носившие, например, названия Ики-хурлын шабинеры, Дунд-хурлын шабинеры, Бага-хурлын шабинеры, Богдин шабинеры, Кетчинеро-Шебенеровский аймак и т. д. (26, с. 105—155). Этот факт свидетельствует о том, что во всех калмыцких улусах возникли или были приписаны к хурулам целые аймаки шабинеров. Кроме того, отсутствие у шабинеров аймачных зайсангов также указывает на их принадлежность хурулам. Шабинеры служили табунщиками, пастухами, чабанами, поварами, доярками в хурулах.

Кроме хурульных, существовали шабинеры, принадлежащие отдельным духовным лицам. Об этом свидетельствует анализ социальной терминологии. Во всех улусах имелись ламин шабинеры, бакшин шабинеры, гелюнгин шабинеры, принадлежащие ламам, бакше, гелюнгам, о чем говорилось выше.

В хозяйственно-экономическом отношении в калмыцких хурулах существовало два начала — общинное и личное. Каждый хурул имел принадлежащее ему движимое и недвижимое имущество: деньги, любое имущество, пожертвованное хурулу мирянами, а также культовые здания, внутренняя обстановка храмов, хозяйственные постройки — кухня, кладовые и т. д. Итак, хурульные общинные средства принадлежали всей общине духовенства и находились в ведении нирвы, который отчитывался перед духовенством два раза в году — ноябре и мае.

Хурульные средства создавались из приношений мирян деньгами, вещами, одеждой, скотом. При большом стечении верующих в хурулах в течение года проводились 6 торжественных хуралов. Среди этих хуралов наиболее значительными являются Цаган-сар (Белый месяц и праздник весны), отмечаемый обычно в феврале, Урюс сар — в мае, Майдари — в августе в честь Будды грядущего мирового периода, Зул (Новый год), в основном, в

ноябре, посвященный реформатору буддизма Цзонхаве и два малых хурала (104, с. 120-121; 141, с. 53-94).

Приношения мирян в виде платы за исполнение религиозных треб также являлось одним из источников дохода хурула. Они распределялись таким образом: одна часть подношений мирян отчислялась в кассу хурула, а другая в кассу гелюнгов (16, оп. 1, д. 99, л. 167 об.). То, что поступало в общую кассу хурула, предназначалось для всей общины. Средства из кассы гелюнгов распределялись между духовенством в зависимости от занимаемой должности в хуруле, придерживаясь строго установленных норм "хови" (доля) (125, с. 15).

Калмыцкое духовенство получало доходы за молебны о благополучии и здравии семьи, за лечение больных, за гадания, за наречение имен новорожденным, указание дней свадьбы, делались вклады за совершение похоронного обряда. Так, наместник ханства Дондук-Даши в 1744 г. на поминки своего сына Асарая внес до 9 тыс. руб., а всего за 3-4 года гелюнги от него имели доход до 30 тыс. руб. (22, оп. 1, д. 217, л. 46).

Калмыцкое духовенство имело и свою частную собственность. Наличие у калмыцкого духовенства частной собственности подтверждается гражданскими законами, имеются статьи, предусматривающие наказания за кражу их имущества. Источником образования частной собственности у калмыцких гелюнгов являлась плата за исполнение ими различных религиозных треб, полученная от населения. Но это был не единственный источник пополнения собственности калмыцкого духовенства. Калмыцкие ханы и нойоны дарили им целые стада. Когда в 1645 г. к волжским калмыкам прибыл Зая-Пандита для совершения обряда захоронения умершего Даю-Эрке тайджи, сына Дайчина, ему было подарено 10000 лошадей, затем знатным ламам по 500 и более лошадей, по 100 лошадей взрослым грамотным банди, взрослым безграмотным банди по 60 лошадей, вновь поступившим банди по 20 лошадей, прислуги светского звания по 10 лошадей и более (114, с. 164; 71, с. 66), т. е. была одарена вся свита Зая-Пандиты. В 1647 г. Эрдени хун-тайджи подарил Зая-Пандите 600 овец, в 1649 г. один из владетельных князей — 100 белых быков, 1 тыс. овец, 40 лошадей (114, с. 166—167). Из таких пожертвований складывалось имущество духовных лиц.

3. Начало христианизации калмыков (конец XVII — 1771 г.).

История христианизации калмыков — это история одного из направлений общей самодержавно-вероисповедной политики царизма со времени добровольного вхождения калмыков в состав России.

Начало распространения христианства среди калмыков относится ко второй половине XVII в. Это видно из договорных грамот, подписанных в эти годы между Россией и калмыцкими тайшами.

27 февраля 1673 г. на р. Соляной между Аюкой и астраханским воево-

дой, бояриноm Я. Н. Одоевским был заключен договор, где, в частности, говорилось, что "некрещеных калмыков и татар его Аюкаевых улусов, которые учнут уходить в городы царского Величества, и тех беглецов отдавать бы некрещеных назад" (31, т. 1, № 540, с. 923). В 1677 г. подобная шерть была подписана тайшой Аюкой в присутствии астраханского воеводы князя К. О. Щербатова, где говорится: "а буде которые калмыки по своим желательствам в православную христианскую веру крестятся, и тех, для православные христианские веры, нам тайшам и улусным нашим людям не просить, об них Великому государю не бить челом; а некрещеных калмыков и татар наших улусов, которые учнут уходить в городы царского Величества, и тех беглецов некрещеных отдавать нам назад" (31, т. 2, № 672, с. 80—84).

24 января 1683 г. Аюка-хан вновь принес на этот раз астраханскому воеводе князю Андрею Голицыну подобную присягу: "буде которые калмыки по своим желательством похотят в православную христианскую веру креститься, и те... нам тайшам и улусным нашим людям, не просить и Великому государю не бить челом" (31, т. 2, № 990, с. 493).

В договорной шерти от 17 июля 1697 г. говорится о том, что "калмыки, которые своровав, учнут бегать в государевы города одни, или с женами, или с детьми, не принимать и не крестить, а задерживать их в городах и писать об них Москве и к нему Аюке; а которых воеводы крестят за указом, и на них на воеводах править денег по 30 рублей за человека, и отдавать ему Аюке..." (31, т. 3, № 1591, с. 329). Данные указы дают нам достаточные основания считать, что калмыки начали принимать христианство еще до 70-х гг. XVII в. и число принимавших христианство было настолько значительно, что вызывало определенное беспокойство калмыцких феодалов, требовавших возвращения своих подданных.

Теперь рассмотрим историю основания поселений крещеных калмыков в разных местах Русского государства. Одним из первых возникло поселение на Дону, это произошло в конце 60-х гг. XVII в. Именно в это время некоторые калмыки начинают принимать христианство. Уход калмыков на Дон объясняется, в основном, двумя причинами, а именно: жестоким произволом и эксплуатацией калмыцких феодалов, которые заставляли зависимое население искать выхода путем побегов.

Но из Калмыцкой степи уходили не только зависимые. В результате междоусобных войн и притеснений со стороны Аюки-хана многие калмыцкие нойоны и зайсанги уходили на Дон. Первое массовое поселение калмыков на Дону связано как раз с уходом калмыцких феодалов Дугара в 1669 г. и Бока в 1670 г. вместе со своими подданными. С этого времени начались и продолжались переселенческие процессы калмыцкого населения из коренной территории их обитания. Так, в 1686 г. на Дон перешло до 200 калмыцких кибиток, все эти калмыки были крещены и приняты в казацкое сословие (52, с. 1), а в 1690 г. были приняты некоторые тайши. В 1694 г. правительство определило жалованье несущим казачью службу

крещеным по 500 руб. в год (52, с. 2). В 1696 г. Аюка-хан отпустил на Дон под Азов 3000 кибиток для охраны пограничной линии. Эти калмыки кочевали у Черкасска, часть из них приняла христианство. В связи с крещением в 1700 г. в Азове подданных дербетовского нойона Менко Темира, жены и дети крещеных были им задержаны. После неоднократных ходатайств азовского воеводы С. Салтыкова Менко Темир 5 октября 1700 г. приехал в Азов, где и обещал отпустить родственников тех, кто крестился в Таганроге. Согласие было вынужденным, поскольку последовал царский указ 1700 г., согласно которому давалась санкция на крещение тех, кто по собственному желанию переходит в православие. Что же касается переселенцев, не принявших крещение, то таковые подлежали возвращению Менко Темиру. Менко Темир отпустил от себя родственников, принявших крещение в Азове, хотя и не всех (24, оп. 1, д. 130, л. 85—217).

В 1700 г. бежали в Черкасск подданные самого Аюки-хана в количестве 35 человек с женами и детьми и просили атамана Фролова их крестить, но не отсылать в Чугуев, а оставить на Дону. Все они были крещены и оставлены в Черкасске (24, д. 130, л. 1). В 1704 г. изъявил желание принять христианство брат Менке Темира, просил окрестить его в Москве, дать жалование и поручить ему всех крещеных калмыков, живущих в Азове (56, с. 617—618).

В 1697—1698 гг., 1700—1702 гг. было крещено 228 человек в Азове и Троицком (23, оп. 1, д. 22, л. 621). Крещеные калмыки в начале XVIII в. жили под Азовом, Троицком, Черкасском и по данным Гурия, насчитывалось их до 14 тысяч кибиток (56, с. 608).

Не указывая даты поселения калмыков в Чугуеве, Ф. Г. Гумилевский пишет, что "в древнее время в приходе Подгорно-Успенской и частично Рождество-Богородской церкви (в Чугуеве) жили калмыки" (51, с. 73). В 1686 г. к Белгородскому полку было приписано 51 семейство крещеных калмыков и им было определено жалованье: 50 руб. зайсангам, рядовым — от 17 до 38 руб. в год, а также от 10 до 12 четвертей ржи и столько же овса (106, с. 150). Калмыкам, бывшим в Азовском походе, было дано распоряжение Петра I в 1696 г. перейти на жительство в Чугуев (51, с. 73). В 1710 г. В Чугуеве насчитывалось 47 семейств, а в 1712 — 50 семейств (287 человек) (106, с. 150).

Указом Сената от июня 1716 г. повелевалось окрестить 21 семейство во главе с Секен Мергеном, поселить в Чугуеве и определить их на службу с выдачей жалованья и другого довольствия (31, т. 5, № 3001, с. 201—202). И в последующие годы продолжали отсылать пожелавших креститься калмыков в Чугуев. Так, 27 октября 1725 г. Сенат принял указ, по которому "калмыков, которые просят крещение, принимать и по крещении в службу в Чугуеве определять и жалованье им давать..., из тех же доходов, из которые оные чугуевские калмыки и казаки получают" (31, т. 7, № 4795, с. 543). 27 февраля 1736 г. было решено чугуевским новокрещеным калмыкам, и казакам, вдовам и сиротам давать жалованье деньгами, вместо

отпускаемого хлеба (31, т. 9, № 6904, с. 757). Все эти поощрительные меры свидетельствуют о заинтересованности правительства в привлечении калмыков на службу и в создании особых для них поселений. С другой стороны, непрекращающийся, вопреки всем препятствиям феодалов, уход калмыков из улусов, согласие их креститься и жить на Дону, в Чугуеве свидетельствует об усилении социальных противоречий и даже классовой борьбы в калмыцком обществе.

Кроме Дона и Харьковской губернии (Чугуева) в начале 1700 г. была организована слобода для крещеных на р. Терешке, впадающей в Волгу. Новокрещеный калмык Тугус по прибытии в Петербург просил окрестить 76 человек, прибывших в 1714 году в слободу на р. Терешке. Петр I велел Казанскому губернатору П. Салтыкову отвести этим 76 калмыкам землю для поселения и окрестить всех. 10 сентября 1716 г. П. Салтыков доносил, что все они крещены, земля им отведена, церковь построена (25, оп.1/1, д. 2, с. 1, 2, 7). Однако это поселение крещеных калмыков было сожжено людьми Аюки-хана, а новокрещеные уведены обратно в улусы (2, оп. 2, д. 215, л. 77). По распоряжению Петра I было решено "крещеных калмыков на р. Терешке не селить и тем не чинить Аюке досаду, а посылать таких калмыков в Киевскую губернию" (25, оп. 1/1, д. 2, л. 9). Это распоряжение было дано в 1716 г., после этого поселок крещеных калмыков на р. Терешке прекратил существование.

Появление калмыцкого поселения на Урале объясняется теми же причинами, что и на Дону, в Чугуеве Харьковской области.

Первые сведения об уральских калмыках относятся к 20-м годам XVIII в. По всей вероятности, массового переселения калмыков на Урале не было, они оседали здесь постепенно. В 1724 г. в Яицком войске насчитывалось 88 калмыков, в 1745 г. число их дошло до 684 человек "крещеных и некрещеных, способных носить оружие" (106, с. 206). Крещеные входили в состав Уральского казачьего войска и были распределены по всем трем войсковым отделам. В первом отделе они жили в Рубеженском, Требушинском и Январцевском поселках, а во втором отделе крещеные жили в Кармановской станице, в поселках Кизил-Убинском, Пятиморском, Кысык-Камышенском, в третьем отделе в Кулегинской и Рубеженской станицах (10, оп. 84, д. 358, л. 49 об.). Все эти калмыки были крещеными, но на деле продолжали исповедовать буддизм, имели шесть молитвенных домов (10, лл. 52—78 об.).

Этот факт имеет более важное значение, чем кажется на первый взгляд. Хотя и не удалось установить наличие хурулов в других очагах калмыцкой миграции, значение этого факта в том, что он обнажает классовый характер такого явления, как переход калмыков в православие. Менее всего это явление носило мировоззренческий характер, знаменовало перелом в религиозных убеждениях. Крещеные калмыки продолжали исповедывать привычные верования. Они в сущности, меняли не одну веру на другую, а одни условия труда и жизни на другие. При всем том, переход

калмыков в православие, едва ли правильно сводить только к формальному акту. В далекой перспективе этот формальный акт может рассматриваться как создавший условия и для последствий мировоззренческого характера, для проникновения в среду крещеных калмыков идеологического влияния православной церкви.

Для охранной службы на южных рубежах России было создано поселение, в том числе из крещеных калмыков. Оно появилось на Тереке, когда в 70-х гг. XVIII в. правительство Екатерины II переселило половину Волжского казачьего войска с Волги на Терек по линии от Моздока вниз по Тереку до станции Червленской. Эти поселения составили Моздокский казачий полк. В 1772 г. к этому полку были направлены 495 крещеных калмыков. За терскими калмыками укоренилось название крещеных. По прибытии на Терек калмыки поступили в распоряжение офицера Ивана Дмитриевича Савельева и стали называться Ивана Митрича крестьянами, по-калмыцки звучало как "Явана Митричем кристен". Это название закрепилось и в литературе.

В 1777 г. 80 кибиток Ахацатанова рода Яндыковского улуса переселилось на Терек. Все они считались крещеными, хотя нет нигде точных данных о том, что они действительно крещены. Эти калмыки, также, как и уральские, имели свои хурулы. К 1780 г. калмыцких кибиток насчитывалось уже около 200, они делились на кумских и хуторских калмыков, земли у них не было, поэтому они арендовали ее у казаков, караногайцев, которые брали с них за это высокие налоги. Они несли караульную службу, конвоировали почту на Наурскую станицу, вносили в полковую кассу суммы: с верблюда — 10 коп., с лошади — $7^{1}/4$, с крупного рогатого скота — 4,5; с мелкого — 2. Кроме того, заготавливали сено и охраняли казачьи табуны.

Приведенные факты дают нам представление не только о ходе христианизации калмыков, но и о районах расселения крещеных калмыков. Важно, что крестили тех калмыков, которые по разным причинам откочевали из пределов Калмыцкого ханства. Границы Калмыцкого ханства, даже будучи довольно условными, оставались закрытыми для христианской миссии. Крещение калмыков возлагалось на священников тех мест, куда их поселяли.

Появление поселений на Дону, в Чугуеве, на Урале и на Тереке еще раз свидетельствует, что правительство не только не препятствовало этому, но и было заинтересовано в их создании. Это было в его интересах, ибо благодаря этому увеличивались казачьи силы Дона, Чугуева, Терека, Урала и одновременно ослаблялась мощь калмыцких феодалов. И то и другое не противоречило политике самодержавия, проводимой на восточных, южных и юго-восточных границах страны.

Усиленная христианизация и появление поселений калмыков вызывало недовольство Аюки-хана и других калмыцких тайшей, они неоднократно ходатайствовали перед правительством о возвращении бежавших за Дон калмыков. Так, Аюка писал Петру I и астраханскому воеводе князю А.

И. Голицыну письмо, в котором говорилось: "А если так уход будет продолжаться, то мне не с кем будет тебе, великий государь, служить" (27, оп. 1/1, д. 2, л. 8). Желание царского правительства не только установить дружественные отношения с Аюкой, но и закрепить их, повлекло за собой указы, ограничивающие крещение калмыков. Так, в подтверждение указа 1700 г. 14 января 1717 г. вышел указ, который обязывал русские власти вернуть бежавших калмыков и запрещал прием их в дальнейшем. Но эти мероприятия не распространились на тех, которые принимали христианство по своему желанию (31, т. 5, № 3062, с. 485—486).

Кроме того, правительство в том же году запретило "крещеным калмыкам в улусы ездить и других калмыков подговаривать" (31, с. 486).

Причины подобной компромиссной политики в области христианизации калмыков следует усматривать в том, что она приходится на время закрепления царской России на юге и юго-востоке страны, многочисленных войн с Крымом и Турцией за выход к Азовскому и Черному морям. Для борьбы с Крымом и Турцией царизму важно было иметь дружественные и союзнические связи с Калмыцким ханством.

Так, в июне 1720 г. в инструкции астраханскому губернатору А. П. Волынскому предписывалось: "особливо же отводить их (калмыков — Г. Д.) от дружбы и сообщения с турки, персианы, с крымцы и кубанцы и с Бахты Гиреем Дели-Солтаном и его единомышленниками и не делали им никакой помощи и способов к нападению на земли царские..., а воевали против них... и иметь с калмыками доброе и ласковое обхождение..." (31, т. 6, № 3622, с. 228, 486). И. И. Лепехин, путешествовавший по Астраханской губернии в 1768—1774 гг., писал, что "в них (калмыках — Г. Д.) мы имеем, кроме других военных служб, хороших и многочисленных оберегателей наших пределов от набегов киргиз-кайсаков и кубанцев" (92, с. 488).

Кроме того, относительная самостоятельность Калмыцкого ханства, в свою очередь, затрудняла решительную политику христианизации калмыков, ибо акты насильственного крещения их могли спровоцировать конфликты и осложнить окончательное подчинение его.

Обратимся к характеристике методов христианизации калмыков. Вплоть до XVIII в. практика христианизации не отличалась организованным характером. Она просто пожинала плоды тех внутренних противоречий в Калмыцком ханстве, которые вынуждали калмыков к массовым побегам и уходу в русские губернии.

Проповеди христианского учения в среде бежавших калмыков отводилось минимальное значение, да таковая не имела и не могла иметь сколько-нибудь значительного успеха. Из этого, однако не следует, что практика обращения калмыков в православие не была продуманной. Она была продуманной даже в том, что мировоззренческий аспект был отодвинут на задний план. А на передний план уже на рубеже XVII—XVIII вв. была выдвинута целая система разнообразных стимулов обращения калмыков в православие, ориентированная на сочетание крещения с облегче-

нием форм зависимости, материально-денежным поощрением и отменой наказаний для крещеных в тех случаях, когда они совершали уголовные преступления в Калмыцком ханстве. Эта же практика продолжала первенствовать и в более позднее время, когда миссии придали более организованный характер, когда ее функционирование сделалось более или менее регулярным.

Всевозможными подарками, наградами, предоставлением различного рода льгот, освобождением от наказания вербовались последователи православия среди калмыков. В числе льгот, которыми пользовались новообращенные, на первое место следует отнести освобождение от личной зависимости в отношении калмыцких феодалов. Так, указ 1724 г. требовал "иноверцев, которые крестились... несмотря ни на какие их крепости без всякого изъятия мужеск и женск пол... учинить свободных" (31, т. 7, № 4556, с. 342).

К числу методов привлечения калмыков в христианство следует отнести и освобождение от уголовной ответственности и судебного преследования. Власти действовали любыми средствами, не исключая развращения людей прямыми подкупами. До какого цинизма дошли христианские "цивилизаторы", можно видеть по указу от 1741 г., где говорится, что если "иноверцы в смертных убийствах или в других тяжких винах явятся, а потом веру греческого исповедования восприимут, то их смертию не казнить, и в ссылку не посылать, а требовать о том указа Кабинета" (31, т. 11, № 8349, с. 369-370). Если ценой принятия православия освобождались даже преступники, совершившие убийства, то ничего не стоило правительству принять в 1743 г. указ, гласивший: "которые из иноверцев содержатся по маловажным делам, а именно в одном и другом малом воровстве, в ссорах, в драках... и требуют крещения и крестятся, тем за восприятие крещения вины отпустить, и из-под караула чинить их свободных" (31, № 8792, с. 918).

Необходимо учесть и такой метод христианизации, как освобождение от уплаты долгов. В 1744 г. в Астрахань явились 5 калмыцких семей (кибиток), из них 10 человек оказались должниками своих владельцев и объявили, что им нечем платить долг. Астраханский губернатор тайный советник В. Н. Татищев на свое донесение, как быть с такими желающими принять христианство, получил из Коллегии иностранных дел ответ, предлагавший "принимать их, крестить, заплатив их долги из скота и пожитков их, а их отсылать в Ставрополь. У кого нечем будет платить долги, тех не принимать, отдавать владельцам обратно. Если докажут, что после сделанного долга прошло шесть месяцев, тех для крещения принимать и долгов за них не платить" (31, т. 13, № 9174, с. 401).

Но наиболее распространенным был метод раздачи наград за переход в православие. Характерно, что размер этих наград зависел от того положения, который занимал ранее среди местного населения обращаемый: являлся ли он выходцем из среды господствующего класса или был прос-

толюдином. Так, в 1742 г. был крещен племянник хана Дондук-Даши, при крещении получивший имя Петр Торгоутовский. Ему было дано 200 руб. и на 500 руб. две пары платьев, шуба и шпага и определено жалованье 500 руб. в год (1, оп. 119/1, д. 26, л. 115), а в 1744 г. зайсангам Петра Торгоутовского, принявшим крещение, Даниилу Дерету было дано 60 руб., Якову Санжи — 40, трем рядовым по 10 руб. В этом же году приняли крещение два зайсанга Абши Торгоутовского, им дано было 60 руб., а двум служащим — 40 руб.(1, л. 176—177).

В 1744 г. была крещена вдова хана Дондок-Омбо кабардинка Джан с детьми, при этом ей было выдано вознаграждение в 1000 руб., платьев на 1700 руб., а ежегодно на нее и детей отпускалось содержание 1200 руб. (2, оп. 1, д. 215, л. 221). В 1745 г. дербетовский владелец Чидан с подданными принял христианство, при крещении стал Никитой Дербетовым. Он и его подчиненные были награждены деньгами согласно указу от 29 декабря 1743 г. Так, зайсангам было дано по 15 руб. на семью, а рядовым калмыкам по 2,50 руб. на семью, а холостым в половину (31, т. 11, № 8847, с. 987). В 1761 г. на имя Елизаветы Петровны поступило прошение от владельца Пунцука, в котором говорилось: "находясь здесь в довольствии и слыша силу закона христианского, желаю креститься... Прошу до того моего желания меня допустить, и при том удостоить меня, чтобы Ваше величество соизволили быть восприемницей или его императорское величество великий князь Петр Федорович восприемником. Прошу наградить чином и годовым жалованием и разрешить уехать в Ставрополь, где находятся крещеные калмыки". В 1762 г. он был крещен и при крещении записался князем Дмитрием Хойтовым. Ему было пожаловано звание подполковника, определено жалование в 500 руб. и разрешено уехать в Ставрополь (1, оп. 119/1, д. 26, л. 110—111).

Прослеживая дальнейший ход христианизации калмыков, мы обнаруживаем политику, направленную на крещение привилегированных слоев калмыцкого общества, дабы использовать их влияние для последующего распространения христианства среди зависимого населения. Кроме того, крестя выходцев из среды господствующего класса, правительство рассчитывало иметь в их лице опору в своей политике и со временем, с их помощью перенести центр христианизации на территории самого ханства. Этим и объясняется появление указа Петра I от 20 января 1724 г., где повелено было "склонять владельцев и законников их в христианство ученьем и дачею и книги нужные перевесть на их язык" (31, т. 7, № 4427, с. 207).

Одним из первых из среды господствующего класса крещение принял Церен, сын Дугара и был назван князем Василием Дугаровым (2, оп. 1, д. 215, л. 71). В 1724 г. крещение принял внук Аюки-хана Баксадай Дорджи. Восприемником его был Петр I, поэтому при крещении Баксадай Дорджи был наречен Петром Тайшиным. Крещение знати сопровождалось торжественными церемониями, крестными объявлялись члены царской семьи,

крещеные награждались зачислениями в дворянское сословие, деньгами, подарками, орденами. Так, по указу 1724 г. было повелено выдать П. Тайшину жалованья 100 руб. и хлеба 500 четвертей, а при отъезде из Петербурга получил 1000 руб. на дорогу, мягкой рухляди на 500 руб. и 24 человека драгун сопровождали его (1, оп. 119/1, д. 26, л. 114). В 1724 г. П. Тайшин просил Коллегию иностранных дел, чтобы ему отдали те улусы, которые принадлежат по наследству, а также и крещеных калмыков и для них построить крепость на одном месте (2, оп. 1, д. 215, л. 226). По возвращении из Петербурга, прожив некоторое время в Астрахани, Тайшин отправился в свое кочевье, расположенное между Волгой и Доном, неподалеку от г. Царицына. Вместе с ним кочевали 400 кибиток, принадлежавшие ему по наследству.

По указу Екатерины I от 8 февраля 1725 г. повелевалось отправить П. Тайшину походную церковь, утварь и книги, а также "священника и ради обучения калмыцкому языку из школьников причетнических детей, ученых людей 5 человек" (85, с. 27). Во исполнение этого указа в 1725 г. к П. Тайшину был отправлен иеромонах Никодим Ленкеевич и ему дана была инструкция о просвещении новокрещеных калмыков учением христианской веры (31, т. 7, № 4683, с. 437). Итак, первая православная миссия, созданная в 1725 г., состоявшая из 6-7 человек, должна была "просвещать" калмыков, принадлежавших П. Тайшину. Она находилась в непосредственном ведении Синода. Миссия занималась переводом на калмыцкий язык Символа веры, Десятисловия, начальных молитв, а также организовала школьное обучение, совершала богослужение при походной церкви. Миссия в кочевьях П. Тайшина окрестила 300-400 калмыков. Однако, кажущийся успех миссии был в действительности весьма зыбким. По свидетельству самого Ленкеевича П. Тайшин "О новокрещеных подчиненных ему калмыках старания не имел, но и малых их детей крестить отвращал, а сам больше со своими попами, нежели с православными сообщение имел, когда же получал жалованье, то из него раздавал некрещеным калмыкам и попам моления ради идолам" (2, оп. 1, д. 215, л. 153).

Истинная причина принятия христианства П. Тайшиным заключается в том, что он надеялся с помощью русского правительства добиться ханского трона. В письме от 27 августа 1726 г. он просит императрицу сделать его ханом и построить для него жилье близ Астрахани, позволить ему крестить калмыков, желающих того (22, оп. 1, д. 122, л. 3). Письмо было отослано в Коллегию иностранных дел и в журнале ее написано: "сделать его ханом невозможно, а городок построить можно, в котором посадить несколько гарнизон и дать пушки, а о крещении посоветоваться с Артемием Волынским" (22). Последующие события подтвердили это намерение П. Тайшина. В 1731 г. он вместе с двоюродным братом Дондок-Омбо напал на вновь избранного хана Церен-Дондока, но потерпел поражение. П. Тайшин был взят в плен около Красного Яра и отправлен с женой в Петербург, где и умер в 1736 г. (85, с. 131).

Неудача с организацией миссии в кочевьях новокрещеного П. Тайшина, а также донесения официальных лиц о бесполезности содержания крещеных калмыков в пограничных с проживанием некрещеных местах (донесения Н. Ленкеевича в Синод, а в Сенат — астраханского губернатора А. П. Волынского, стольника Д. Е. Бахметьева, полковника при калмыцких делах В. П. Беклемишева, астраханского губернатора фон Менгдена, астраханского губернатора, генерал-поручика И. Измайлова), охватывающие отрезок времени с 20-х по середине 30-х гг. XVIII в. (5, оп. 38, д. 201, л. 69-70), натолкнули правительство на идею создания специального поселения только для крещеных калмыков. Кроме желания отдалить и отделить крещеных от влияния некрещеных, шедшего из Калмыцкой степи, правительство, организуя новое поселение на Волге, рассчитывало, по-видимому, иметь из крещеных калмыков опору в защите восточных границ, в борьбе с непокоренными тогда еще киргиз-кайсаками.

В какой-то степени идея создания такого поселения, отдаленного от территории Калмыцкого ханства устраивала и самих калмыцких феодалов. Разумеется, они в первую очередь добивались возвращения им крещеных калмыков. Так, в 30-х гг. хан Дондок-Омбо дважды ходатайствовал о возвращении ему крещеных калмыков (5, л. 69 об.). Поскольку же эти ходатайства не удовлетворялись, то во избежание контактов между крещеными калмыками и калмыками буддистами, что могло стимулировать побеги последних в русские города, Дондок-Омбо в 1736 г. сам обратился с просьбой "всех крещеных отсылать в дальние российские города, где имеется довольное число искусных попов, которые могут их в христианском законе наставлять и утверждать" (85, с. 134).

Руководствуясь донесениями Н. Ленкеевича и представителей правительственной администрации, правительство стало подыскивать место для поселения крещеных калмыков. Было решено поселить их в урочище Кунья Воложка, расположенном на месте впадения реки Воложки в Волгу (31, т. 10, № 7733, с. 702). По указу 1737 г. велено было вдову П. Тайшина (при крещении Анну) именовать княгиней и поручить ей управление всеми крещеными калмыками, поселенными в Куньей Воложке. Ей было назначено жалованье 500 руб. в год и хлеба по 500 четвертей в год (2, оп. 1, д. 215, л. 233).

Полковник Змеев был назначен комендантом крепости. Новокрещеным в количестве 2104 человека (или 700 кибиток), находящимся под управлением Анны Тайшиной, были отведены земли под пашни, сенные покосы, калмыцкой бедноте на первый случай давали одну лошадь на семью и хлеба на сев (31, т. 10, № 7733, с. 702—704).

В 1737 г. по определению Коллегии иностранных дел крещеным калмыкам, поселенным в Куньей Воложке, было дано награждение, зайсангам знатным по 20 руб., прочим зайсангам по 10 руб., а рядовым на семью по 5 руб. (1, л. 176). Указом от 14 мая 1739 г. эта крепость была переименована в г. Ставрополь-на-Волге (31, т. 10, № 7800, с. 773).

В Ставрополе-на-Волге по распоряжению Синода было решено построить церковь и определен штат миссии во главе с Никодимом Ленкееви-

чем, а в августе 1739 г. после ухода на покой П. Ленкеевича, главой миссии стал Андрей Чубовской. В состав миссии вошли архимандрит, три священника и семеро причетников. Архимандриту было назначено жалованье 300 руб., священникам по 200 руб., причетникам — по 100 руб. и на общие церковные расходы по 100 руб. в год (85, с. 34). Переводчику Кондакову поручалось перевести на калмыцкий язык Символ Веры и Новый Завет (85, с. 134).

В 1741 г. решением Сената 282 разночинца, проживавших в селе Новопречистенском (в 20 верстах от Ставрополя), были поселены на землях, отведенных калмыкам для обучения их земледелию (31, т. 11, № 8393, с. 434—436). Правительство при этом по-видимому преследовало цель перестройки хозяйственно-бытового уклада жизни калмыков, полагая в этом одно из условий закрепления православной веры у новокрещеных и их успешную последующую ассимиляцию.

Крещеным калмыкам, поселенным в Куньей Воложке, отвели землю, построили дома и церковь. Но в Ставрополе жили только те, которые управляли крещеными, а остальные, как пишет И. И. Лепехин, путешествовавший в 1768 г. по России, отдав свои земли под оброк, продолжали кочевать. Он писал, что "народ, привыкший к степному кочеванию, и по сие время своей привычки оставить не может. Старшины их и зайсанги живут в Ставрополе, где им построены русские дома на казенное иждивение. Сколько они унижены в хлебопашестве, столько превосходят в скотоводстве" (92, с. 219, 233). Намерение правительства научить крещеных земледелию потерпело тогда неудачу. Но кочевой образ жизни вела только часть новокрещеных, а другая их часть была определена на военную службу. В 1745 г. по распоряжению Сената калмыцкое войско было разделено на 8 рот и Сенат определил ежегодно из этих рот наряжать 300 человек на Оренбургскую линию. Был учрежден калмыцкий войсковой суд, который состоял из коменданта крепости, судьи, войскового полковника, писаря, войскового надзирателя, есаулов и квартирмейстеров (46, с. 21). По существу основная масса ставропольских крещеных калмыков оставалась такими же буддистами, как и астраханские некрещеные. Большинство крещеных не знали христианских молитв, едва помнили имена, данные им при крещении. Они тайно продолжали исповедовать буддизм, даже заводили свои хурулы (85, с. 144).

Общая картина христианизации калмыков, переселившихся с территории Калмыцкого ханства в смежные с ними русские губернии, не будет ни достаточно полной, ни достаточно точной, если оценивать переселенческие процессы только как результат перехода переселенцев в православие.

Во-первых, не вся масса переселенцев из числа зависимых принимала православие. Среди переселенцев находилось немалое число лиц — буддистов по вероисповеданию, стремившихся одновременно избежать как зависимости от феодалов, так и перехода в православие. Христианизация этого контингента переселенцев со временем выросла в важную и насущ-

ную для православной миссии задачу. Как показывает П. И. Рычков, с 1724 по 1736 гг. было крещено 5282 калмыка или 1446 семейств разных улусов Астраханской губернии, всего на июнь 1754 г. значилось 8695 крещеных (115, с. 107, 116). По данным Г. Лыткина на июнь 1754 г. показано 8695 человек крещеных (2, л. 245). Данные, приводимые Н. Я. Бичуриным, противоречивы. Он показывает, что только за один 1736 г. православие приняли 1500 семейств (38, с. 220), но тут же, по его данным, резко сократилось число крещеных. Таковых, в 1737 г. он насчитывает 700 семейств или 2104 человека (38, с. 226). Как бы то ни было, число перешедших в православие, действительно было значительным, но, по-видимому, данные, приводимые названными выше авторами, преувеличены и в них включены и калмыки, продолжавшие исповедовать буддизм. Свидетельство этому мы находим у П. И. Рычкова, писавшего в 1762 г., что "калмыки, находящиеся ныне в пределах Оренбургской губернии, суть двоякого состояния: одни крещеные, а другие некрещеные" (115, с. 103). Это в равной мере относилось в калмыкам, проживающим и в других губерниях.

Во-вторых, на новых местах обитания переселенцы оказывались в разных условиях. В то время, как одна часть переселенцев действительно облегчала свою участь, благодаря побегу и вслед за этим, переходу в православие, и получала статус казачества, то другая часть вместо ожидаемого избавления попадала в зависимое положение со стороны помещиков, государственной и церковно-православной властей. Вследствие этого, наряду с процессом миграции из калмыцкого ханства шел и процесс возвращения калмыков из русских губерний в Калмыцкую степь.

Источники позволяют конкретизировать те бедственные условия, в которых оказывалась значительная часть калмыцких переселенцев, оставшаяся вне воинских формирований. Так, например, 4 февраля 1740 г. из Коллегии иностранных дел подполковнику Эгберту была дана секретная инструкция, разрешающая двум персидским послам купить десять калмыков без разглашения и "оных при послах в Персию отпустить" (22, оп. 1, д. 114, лл. 10-12). В феврале 1742 г. Коллегия иностранных дел дала указание Астраханской Калмыцкой канцелярии пропустить Асседулу, купившего двух калмыков для персидского посла Хулефы не задерживая, ибо он "поступает ныне к стороне российской с приятством и ради оказания ему удовольствия" (22, л. 14). Торговля калмыками была узаконена. Так, в самом первом из известных нам в Указе от 16 ноября 1737 г. § 7) говорилось, что "калмык и других наций, как известно, крещены бывают и хозяевам достаются малолетние..., дозволяется всякому таких покупать, крестить и у себя держать без всякого платежа подушных денег, но только с одною запиской в губернских и воеводских канцеляриях" (31, т. 10, № 7438, с. 351).

Указ 1737 г. был подтвержден законом 1744 г., когда "калмыков, которые приходят и просятся на волю без всякого письменного вида от помещиков, наказывать за такое своеволие батогами и отдавать тем же помещикам, понеже... они стали быть равно яко их крепостные" (31, т. 12,

№ 8941, с. 112). Этот указ и закон дали широкий простор для злоупотребления. Торговля калмыками производилась зачастую открыто на рынках, и продавались они за самую ничтожную цену. Процедура закрепощения купленных калмыков была крайне упрощенной. Духовенство представляло выписку, что такие-то калмыки окрещены, а губернская и воеводская канцелярии выдавали отпись, что указанные калмыки поступают в холопы к таким-то господам. В 1748 г. некто Брыльин в письме Астраханской калмыцкой канцелярии доносил, что астраханскому купцу Максиму Кондратьеву были проданы два калмыка за 35 руб., калмык и калмычка за 10 руб. 50 коп. были проданы поручику Григорьеву (22, д. 144, с. 5).

За 1756—1757 гг. было продано 186 калмыков, проживающих в Астраханской губернии (22, д. 8, л. 5). В 1758 г. архиерей окрестил 254 человека и оставил этих крещеных при рыболовном заграждении (учуге), принадлежавшем астраханскому Спасскому монастырю (5, оп. 38, д. 201, л. 73 об).

Результатом этой широкой практики одновременного крещения и закрепощения калмыков, их продажи новым собственникам стали все более распространенным явлением побега калмыков из Ставрополя-на-Волге, Оренбургской и других губерний и возвращение их в Калмыцкую степь. Крещеные убегали обратно в свои улусы, а значит, по существу, возвращались к своим прежним верованиям. В 1732 г. и в 1734 г. из владения П. Тайщина ушли назад в свои улусы 225 кибиток, или 386 мужчин и 292 женщины, затем из владения Чидана — 224 кибитки, в 1734 г. — 83 кибитки, всего 532 кибитки, более 1500 человек (129, с. 133).

С 1725 по 1737 гг. в калмыцкие улусы вернулись более 1000 кибиток (5, оп. 38, д. 201, л. 69).

Не случайно в 1742 г. астраханскому губернатору тайному советнику В. Н. Татищеву из Коллегии иностранных дел была прислана грамота на русском и калмыцком языках для увещевания беглых калмыков из числа крещеных возвратиться в Ставрополь-на-Волге. По отношению к убежавшим следовало поступать так: "если же они приедут в города и будут узнаны, то предписывалось таковых ловить и содержать, пока они не вызовут свои семейства, и потом за караулом отсылать в Ставрополь. Многие бывшие крещеные были отысканы, но не вызывали свои семейства". В. Н. Татищев по этому поводу спрашивал Коллегию иностранных дел: "следует ли их насильно требовать и от владельцев отбирать из улусов?". На это Коллегия своим указом от 20 августа 1743 г. предписывала "как прежде калмыки не отбирались, так и теперь их не отбирать и формально от владельцев не требовать, чтоб народ не смог прийти в смятение и кому куда свободно разбежаться", а послать секретные указы по всем городам, "чтобы ловить приходящих крещеных калмыков и содержать их там до тех пор, пока они не вызовут семейства, и тогда отправлять их с надлежащим вспоможением в Ставрополь. О тех же калмыках, которые не согласятся вызвать своих семейств, доносить Коллегии и из-под караула их не освобождать" (85, с. 139).

Дальнейшая судьба ставропольских крещеных калмыков прослеживается по источникам, касающимся Оренбургской губернии, ибо в 1744 г. Ставропольская крепость была подчинена Оренбургской губернии. В 1744 г. Оренбургский губернатор И. И. Неплюев представил в Коллегию иностранных дел записку об управлении и содержании Ставропольской крепости и поселенных при ней калмыков. Он предлагал, чтобы калмыки отбывали служебные обязанности с казаками на Оренбургской линии, чтобы ускорены были переводы священных книг на калмыцкий язык, а в школах велось обучение калмыков русскому языку и т. д. Эти предложения были осуществлены, и они положили начало слиянию калмыков с оренбургскими казаками. Район Оренбурга довольно быстро пополнялся калмыцким населением. Если в 1754 г. около Оренбурга кочевало 56 калмыцких кибиток (205 человек), то в 1756 г. их насчитывалось уже до 1 тыс. человек (85, с. 137). В 1756 г. было создано особое Ставропольское калмыцкое войско, и оно было причислено к отдельному Оренбургскому корпусу (106, с. 207-208). Следует отметить нараставшую среди калмыков тенденцию к переселению в Оренбуржье, где природные условия и малонаселенность благоприятствовали ведению кочевого хозяйства. В виду этого астраханский губернатор Н. А. Бекетов ходатайствовал в 1765 г. о предоставлении крещеным селиться там, где пожелают. На что последовала резолюция Екатерины II: "дозволить можно, но публиковать не должно". После этого посылка крещеных в Ставрополь была приостановлена(85,с. 140; 119, с. 427). В этом же году ставропольским калмыкам (их общая численность достигла 3000 человек) было разрешено переселиться в Оренбургскую губернию. Переселилось 777 семей (2358 человек.). Однако на компактное поселение калмыкам разрешение дано не было, их расселяли среди русского населения (70, оп. 84, д. 358, л. 92 об), имея в виду возможное влияние русских на кочевой быт калмыков и преследуя ассимиляторские цели. Но существенного влияния и эти мероприятия на образ жизни крещеных оренбургских калмыков не оказали. В 1777 г. И. Г. Георги писал, что "крещеные одеваются также, как и некрещеные, отдают своих дочерей за астраханских калмыков идолопоклоннического исповедания, отчего возобновляется между ними родственные связи". (46, с. 22).

Таким образом, к 1771 г. общая география расселения калмыков в русских губерниях охватывала Придонье, Чугуев в Харьковской губернии, районы рек Урала и Терека, Ставрополь-на-Волге и Оренбургскую губернию.

Идеологические результаты христианизации оказывались более чем скромными. Но в другом, весьма важном для интересов правительственной политики отношении, христианизация оказалась действенным инструментом: она в системе всех применяемых ею методов, явилась каналом, по которому шел широкий отток населения из Калмыцкой степи. Он не только поставлял контингент для воинских пополнений, но и пополнял число зависимых людей, эксплуатируемых помещиками и правительст-

венными администраторами. Отток населения из Калмыцкой степи подрывал ту относительную самостоятельность, которую еще сохраняло Калмыцкое ханство и угрожал ханству в будущем еще большими потерями зависимых производителей. На очереди правительственной политики стояла ликвидация Калмыцкого ханства. Христианизация оправдывала себя как одно из действенных орудий этой политики.*с100Е

ГЛАВА 2. АДМИНИСТРАТИВНО-ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ БУДДИЙСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КАЛМЫКИИ *(1771 г. — первая половина XIX вв.)*

§I. Буддийская община и система правительственного управления калмыцким народом

Политика царского правительства со времени добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Русского государства не оставалась неизменной по отношению к нему. В период с первой половины XVII в. до 1771 г. царское правительство в своей политике по отношению к калмыкам старалось проявлять определенную гибкость, так как они представляли довольно значительную военную силу, привлекаемую в качестве защитников юго-восточных границ империи. Кроме того, калмыки, заселившие низовья Волги, явились основной производительной силой, которая переделывала пастбищные богатства почти незаселенной степи в живой скот". (122, с. 43).

Никаких специальных органов управления Калмыкией у царского правительства не было, калмыцкими делами ведал Азиатский департамент Коллегии иностранных дел (86, с. 11-15), что свидетельствует о ее относительной самостоятельности.

19 сентября 1771 г. после откочевки значительной части калмыков в Джунгарию Екатерина II особым рескриптом упразднила Калмыцкое ханство. С этого времени политика самодержавия в Калмыкии становится более жесткой, и оно переходит к более решительным реформам правления ею.

Теперь численность калмыков, следовательно и их вооруженные силы были уже не велики (13 тыс. семейств), стабилизировалась и военно-политическая обстановка на юго-восточных границах страны. По этим причинам снизилось, естественно, и значение калмыков в обороне этих границ.

После 1771 г. в связи с откочевкой значительной части калмыков, по всей вероятности, уменьшались и количество хурулов. С этой причиной надо связать основание новых хурулов как кочевых, так и стационарных в последней трети XVIII в. — первой половине XIX вв.

В Малодербетовском улусе в 1776 г. был основан Ламрим-Чолинг малый хурул во времена управления дербетами Кюкен Цебек-Убуши, наследника Солом Церена (28, с. 235). В 1777 г. был основан хурул, получивший название Раши Донроб. Он был кочевым.

Во второй половине XVIII в. нойоном Малодербетовского улуса внуком Читера (по А. М. Позднееву — сыном) был основан хурул Раши гэмпэль-лин как часть Бага хурула. Через некоторое время этот хурул был отделен от Бага хурула и передан наинтанкинова, халшханерова родам,

кочевавшим на Маныче. В народе этот хурул назывался по имени основателя Сампила Норбы.

В 1800 г. в связи с восстановлением наместничества Сойбинг бакша был объявлен главой духовенства Калмыкии и по разрешению царской власти им был основан хурул. В хуруле хранились пожалованный Павлом I портрет, грамота, посох, ежедневно совершалось молебствие о здравии царского дома. В начале века в этом же улусе был основан хурул Чунче бакши.

В Багацохуровском улусе в 1798 г. Орчи ламой в урочище Цаган-Аман, на земле, купленной у коллежского ассесора М. Везелева, был основан первый Калмыцкий стационарный хурул. В 1806 г. были построены еще две деревянные кумирни этого хурула и дом для бакши. Впоследствии в связи с возведением еще одной кумирни и 14 домов для духовенства вырос целый хурульный комплекс.

Икицохуровский хурул Раши Цокбо по преданию основан Санджи ламой в 1775-76 гг. духовным наставником Убуши хана. Вместе с ханом он намеревался уйти в Джунгарию, но был задержан матерью (28, с. 170).

В этом же улусе по ходатайству гелюнга Габунг Бунтарова был основан Сэра Джава Рацан малый хурул. Для получения разрешения на строительство этого хурула Бунтаров приезжал в Петербург и им было получено письмо графа Н. Румянцева от 8 мая 1805 г. о разрешении построить этот хурул. Прихожанами являлось население восьми поколений Зюнгарского аймака — борлгуд, арслангуд, дарджгуд, балгуд, кетчинер, мухрахин, бадманкин — 726 кибиток (28, с. 155-156).

Раши-Чолинг хурул Харахусовского улуса считается по преданию основанным в 1815 г. в честь Хатын ламы, других свидетельств об основании его нет (28, с. 128).

В Хошеутовском (Александровском) улусе в урочище Гурбун-Улан в 52 верстах от станицы Сероглазинской был расположен нойон Убашин хурул. Первоначальное место расположение этого хурула — местность Цаган-арал на левом берегу Волги. В связи с переселением в эти края русских крестьян и освоением ими левого берега Волги, хурул вынужден был перекочевать на правый берег Волги и обосноваться в урочище Газа Цосто. Затем хурул перекочевал в урочище Гурбун Улан. Прихожанами хурула являлись этнотерриториальные группы — икэ хошут, бага хошут, мэргэчуд и податные нойоны Убуши или Убшанкин (28, с. 80-84).

Тюменевский хурул перекочевал из Джунгарии и до конца XVIII в. кочевал на правом берегу Волги. В 1785 г. царское правительство разрешило хошеутовским владельцам иметь земли на левом берегу Волги и с этого времени хурул располагался на левом берегу в ставке владельца. До 1814 г. хурул был кочевым.

В 1814 г. вернулся из заграничного похода командир второго калмыцкого полка Серебджаб Тюмень и приступил к постройке большого каменного сюме, архитектором и строителем которого был его родной брат Батур-Убуши. Храм был построен в честь Победы России в войне 1812 г. над

наполеоновскими войсками. Затем было построено два сюме для совершения богослужения (хуралов) в честь бога Манла и хуралов в честь богов — защитников веры (докшид).

В 1817 г. все эти кумирни были освящены и находились за одной общей оградой, за стенами которой была построена цаца (часовня) (28, с. 93-100). Прихожанами этого хурула являлись хошеуты и в истории Калмыкии он известен как Хошеутовский хурул (146, с. 3-7).

В течение первой половины XIX в. царское правительство провело ряд мероприятий, которые окончательно подчинили калмыцкий народ русской администрации. Правительственный надзор над Калмыкией был установлен еще в губернаторство А. П. Волынского (1719-1725 гг.) и осуществлялся он в форме приставства. Позднее "Правилами об управлении калмыцким народом", узаконенными 10 марта 1825 г. (далее Правила 1825 г.) (31, собр. I-е, т. 10, № 30290) институт приставства был юридически подтвержден.

В 1825 г. Калмыкия из ведения Министерства иностранных дел была передана в подчинение Министерства внутренних дел, тем самым было подчеркнуто, что она стала внутренней провинцией России. По правилам 1825 г. учреждалась Комиссия калмыцких дел, которая на две трети состояла из царских чиновников. Итак, усилилась роль представителей правительства в управлении калмыками.

Через некоторое время приставство было заменено попечительской опекой, введенной в 1834 г. "Положением об управлении калмыцким народом" (далее "Положение" 1834 г.) (31, собр. 2-е, т. 10, отд. 2-е, № 7560) и подтверждено "Положением 1847 г. об управлении калмыцким народом" (далее "Положение" 1847 г.) (31, собр. 2-е, т. 22, отд. 1-е, № 21144).

С 1837 г. калмыки были подчинены вновь созданному Министерству государственных имуществ (далее МГИ), непосредственно же ими управляла Астраханская палата государственных имуществ. Все эти мероприятия царского самодержавия убедительно свидетельствуют о дальнейшем ограничении и полном лишении калмыков автономных начал в управлении и окончательном подчинении их русской администрации.

Все эти преобразования в управлении калмыками не могли не затронуть положения буддийской общины и духовенства. О состоянии буддизма в Калмыкии с момента поселения калмыков на Волге до начала XIX в., сохранилось немного сведений. Однако известно, что каждый улус имел свой хурул с многочисленным духовенством во главе с Ламой. В каком отношении они находились к главе калмыцкой церкви, сказать трудно за отсутствием документов. По-видимому, в Калмыкии так и не сложился единый церковный центр до 1771 г. и решающую роль в оформлении церковной организации калмыков со временем сыграли органы самодержавной власти. 14 октября 1800 г. бакша Малодербетовских хурулов Сойбинг был утвержден русским правительством первым Ламой калмыцкого народа и получил грамоту "о свободном отправлении всех духовных обря-

дов по калмыцкому закону". Ему были подарены посох, соболья шуба, и назначено жалованье 600 руб. серебром в год (5, оп. 81, д. 685, л. 2 об). Это было началом изучения и контроля духовных дел калмыцкого народа.

В начале XIX в. калмыцкое духовенство по своей численности представляло довольно значительную силу. По свидетельству главного пристава Калмыкии Н. Страхова в 1802 г. калмыцкое духовенство составляло 1540 лиц (28, с. 13). В 1820 г. главный пристав Смолин сообщал, что в Калмыцкой степи Астраханской губернии 6 главных лам и 1257 духовных лиц на 9997 кибиток (28) или на 39988 человек, т. е. на 32 человека приходилось по 1 духовному лицу.

В 30-х гг. XIX в. происходит быстрое увеличение числа духовенства и оно достигает 5270 человек, живших в 105 хурулах (21, оп. 1, д. 7, л. 5-7 об). В 1834 г. насчитывалось 11026 кибиток (105, с. 101).

Столь быстрый рост буддийского духовенства и хурулов вызвало беспокойство царской администрации, прежде всего, местной. Первым обратил внимание правительства на положение буддийской церкви главный пристав Калмыкии Н. Страхов. В своем донесении от 15 ноября 1802 г. бывшему канцлеру, графу А. Р. Воронцову он предлагал меры, которые по его мнению должны были уменьшить численность калмыцкого духовенства. Он считал необходимым ограничить штат духовенства при каждом хуруле: 25 гелюнгов, 25 гецулей и 50 манджиков.

Остальных, оставшихся сверх штата, он предлагал зачислить в светское звание и заставить исправлять государственные повинности. Н. С. Страхов предлагал также уничтожить существовавший в калмыцких семьях обычай одного из сыновей обязательно посвящать в духовное звание и никогда не посвящать без разрешения владельцев и главного пристава. Н. Страхов предлагал запретить владельцам улусов отдавать своих подданных в шабинеры (28, с. 20-21).

Судя по всему, правительство не издавало нормативных актов, посвященных специально буддийской церкви в Калмыкии, но его политика по отношению к ней нашла достаточно полное отражение в тех законодательных актах, которые касались организации управления калмыцким народом в целом.

Впервые некоторые данные о калмыцком духовенстве нашли отражение в "Правилах об управлении калмыцким народом" 1825 г.

В состав Комиссии калмыцких дел, учрежденной "Правилами" 1825 г. наряду с представителями привилегированных сословий (нойонами и зайсангами), включен был Лама, а в суд Зарго должны были избираться по два представителя от духовенства (31, TXL, № 30290, § 10-11). Правда, члены Зарго могли участвовать только в рассмотрении супружеских дел и дел между родителями и детьми (31, § 56), согласно существующим у калмыков нормам обычного права (31, § 57). Гражданским судопроизводством они не имели права заниматься (31, § 38).

В связи с тем, что правительство по прежнему было плохо осведомлено

о положении, составе и численности калмыцкого буддийского духовенства, в обязанность Комиссии Калмыцких Дел вменялось "составить список представителей высшего духовенства, собрать сведения об отношении владельцев к духовенству", "о степени зависимости подвластных и о повинностях, ими отправляемых в пользу... духовенства и, наконец, о степени власти и их обязанностях, влиянии их на дела народа, на владельцев, зайсангов и простолюдинов" (31, § 27-28).

Итак, "Правилами" 1825 г. за калмыками сохранялось право на исповедание буддизма, но уже был сделан шаг для установления административного контроля над общиной и ее духовными руководителями.

В 1828 г. правительством вновь было подтверждено ранее данное калмыцкому духовенству (в 1800 и 1801 гг.) право на свободное отправление обрядов" (31, т. 10, №7560).

Следующим шагом в подчинении духовенства правительственному надзору было принятие "Положения об управлении калмыцким народом" от 24 ноября 1834 г. (31, собр. 2-е, т. 10, № 7560), введенное в жизнь 1 января 1836 г.

По "Положению" 1834 г. при Совете калмыцкого управления, созданного взамен Комиссии Калмыцких Дел, стало функционировать Ламайское Духовное правление (1836-1848 гг.) под председательством Ламы калмыцкого народа. Оно учреждалось как "главное судебное и правительственное место для духовных дел калмыцкого народа" (31, № 7560, § 10). Оно состояло из Ламы — председателя и четырех членов, избранных из среды гелюнгов и бакшей. Выборы членов Ламайского Духовного правления должны были проходить один раз в три года и в избрании могли участвовать только бакши и гелюнги (31, § 17, 29). К выборам допускались лица, которым исполнилось 25 лет и те, кто не состоял ни под судом, ни под следствием (31, § 32). Лица, избранные в Ламайское духовное правление, утверждались губернатором по представлению главного попечителя (31, § 17, 36-37).

Члены Ламайского духовного правления должны были получать значительное вознаграждение: Ламе полагался оклад в 2550 руб. ассигнациями в год, а каждому члену по 750 руб. (31, штат ЛДП).

Первым Ламой, назначенным царской администрацией 15 июня 1836 г. был Джимбе-Габунг Намкаев. 28 октября 1836 г. состоялось первое заседание Ламайского духовного правления при участии ламы Джимбе-Габунг Намкаева и четырех членов правления — Лушур бакши, Цюрюм Дензен гелюнга, Цюрюм Дорджи гелюнга, Гелик гелюнга (21, оп. 1, д. 9, лл. 9, 13).

Ламайское духовное правление имело право рассматривать только дела "о несогласиях супругов, о неприличных духовному званию поступках священнослужителей, о неправильном присвоении духовного звания" (31, § 114). Решения, принятые Ламайским духовным правлением, приводились в исполнение через Совет калмыцкого управления. В случае возникновения разногласий или сомнений, дела представлялись на рассмотрение Астраханского военного губернатора (31, 116-118).

Ламайское духовное правление не имело право рассматривать дела, связанные с уголовными преступлениями духовных и светских лиц, а также дела по вопросам собственности. Все эти дела рассматривались Советом Калмыцкого управления и судом Зарго (31, § 119). Правление имело право назначать и утверждать в духовных званиях, лишение же звания могло произойти лишь с разрешения военного губернатора (31, § 121). В обязанность Ламайского духовного правления вменялось наблюдать, чтобы духовные лица не вмешивались в светские дела, а занимались одним лишь отправлением духовных обязанностей и без письменного дозволения не отлучались из своих хурулов (31, § 120). Далее правление обязано было располагать подробными сведениями о каждом хуруле и его служителях и в том числе "о всех вообще сделанных этим лицам и хурулам приношениях" (31, §122) и ежегодно представлять эти данные в Министерство внутренних дел через военного губернатора (31, §123). На Совет калмыцкого управления была возложена задача — "по собрании надлежащих сведений, определить, сколько при хурулах каждого улуса, по числу оного, должно быть духовных лиц и каких именно" (31, § 70).

Итак, по "Положению" 1834 г. предполагалось полное подчинение калмыцкой церкви царской администрации. Созданное Ламайское духовное правление призвано было помочь контролировать всю деятельность калмыцкого духовенства.

Правовое положение буддийской церкви Калмыкии было окончательно оформлено принятием "Положения об управлении калмыцким народом" 23 апреля 1847 г. (31, т. 22, отд. 1-е, № 21144).

По этому закону Ламайское духовное правление было упразднено, делами по духовной части заведовал теперь Лама (31, ст. 101), который избирался из бакшей больших хурулов и утверждался указом Правительствующего Сената (31, ст. 185-186). Лама признавался начальником всех калмыцких хурулов и состоящих при них духовных лиц (31, ст. 188), но его власть не была единоличной. Обязанности по делам веры Лама разделял с Астраханской палатой государственных имуществ (31, ст. 203).

Правами и обязанностями, которыми прежде пользовалось упраздненное Ламайское духовное правление, теперь наделялся Лама, но с некоторыми изменениями. По "Положению" 1847 г. Лама имел право производить духовные лица из низших степеней в высшие, а также принимать любое гражданское лицо в духовное сословие, если оно имело увольнительное свидетельство от улусного начальства, подтвержденное палатой государственных имуществ (31, ст. 210). Он мог также исключать из духовного звания, но обязан был уведомлять главного попечителя об изменении численности духовных лиц (31, ст. 211-212). Для ведения дел Ламе в помощь назначались письмоводитель и секретарь (31, ст. 203). Что касается функций Астраханской палаты государственных имуществ, то она была обязана следить, чтобы число служителей и количество хурулов не превышало штатного расписания, предусмотренного "Положением" 1847 г. (31,

ст. 204). Сверх того, постройка и ремонт старых хурулов должны были производиться с разрешения губернской палаты государственных имуществ без всякого нового налога или сбора по раскладке, только на добровольные пожертвования населения (31, ст. 205).

"Положением" 1847 г. вся духовная власть была сосредоточена в руках одного Ламы, в то же время он был подчинен контролю царской администрации и стал по существу чиновником на государственной службе.

В 1847 г. правительство утверждало специальное "Расписание хурулов и духовенства", чтобы контролировать рост калмыцких духовных лиц. Было определено число штатных хурулов и духовенства в количестве 1656 человек при 67 штатных хурулах.

Принципиальных отличий между "Положением" 1834 и 1847 гг. не было, лишь незначительные. Если по "Положению" 1834 г. представители духовенства исключались из духовного сословия с разрешения астраханского военного губернатора, то по "Положению" 1847 г. его согласие не требовалось (31, ст. 211-213). Это мог делать сам Лама, к чему, правда, он прибегал в исключительных случаях. В "Положении" 1847 г. были конкретизированы проступки (самовольная отлучка из хурулов, вмешательство в светские дела и т. д.), за что полагалось понижение в должности или исключение из духовного сословия (31, ст. 211). Если по "Положению" 1834 г. жалобы на духовенство направлялись на имя губернатора, то по "Положению" 1847 г. их можно было адресовать на имя главного попечителя (31, ст. 122). Все три законоположения касались хурулов не только астраханских калмыков, но и большедербетовских, которые только в 1860 г. были переданы в ведение Ставропольской губернии.

Проведя политику ограничения в отношении хурулов и духовенства, царизм не ущемлял их сословные привилегии и экономическое состояние.

§ 2. Экономическое положение хурулов и духовенства в XIX в.

Еще в начале XIX в. правительство занялось вопросом о возможностях ликвидации сословия шабинеров. Главный пристав калмыцкого народа Н. И. Страхов в 1802 г. в своем донесении канцлеру графу А. Р. Воронцову, проектируя меры к сокращению числа калмыцкого духовенства, предлагал: 1) запретить владельцам впредь отдавать подвластных своих в шабинеры, 2) оставить в шабинерах только тех, кто прежде был отдан, 3) составить точный их список и представить главному приставу (28, с. 20-21), ибо по свидетельству Н. И. Страхова к началу XIX в. появились целые роды и аймаки шабинеров, которые составляли едва ли не пятую часть калмыцкого народа (122, с. 28).

В 1825 г. Комиссия калмыцких дел предписала духовенству, у которого есть шабинеры, передать их или своим родственникам или в собствнность хурулов (91, с. 15). Потребовалось более 30 лет, чтобы разработанные Н. И.

Страховым меры стали законом и по "Положению" 1834 г. было ликвидировано сословие шабинеров. Как пишет А. М. Позднеев: "Они были освобождены от зависимости и подданных отношений к ламам, управление аймаками шабинеров было устроено по закону о выморочных улусах, с образованием входящего в состав их населения в положение государственных крестьян и обложением их податями в пользу казны" (28, с. 22).

Но, по-видимому, все же не все шабинеры были переведены на положение государственных крестьян и обложены в пользу казны податями. Во владельческих улусах нойоны и зайсанги после принятия "Положения" 1834 г. были заинтересованы в том, чтобы шабинеры опять перешли в их подчинение. Борьба за возврат шабинеров началась еще до 30-х годов. Так, после смерти Багацохуровского Орчи ламы племянник его зайсанг Аракоа попытался завладеть шабинерами. По мнению владельцев и духовенства, право наследования принадлежало его родственникам, на этом основании шабинеры были отданы в 1816 г. зайсангу Генде Аракба (76, с. 15). Но тяжба продолжалась и позже. В 1827 г. другой племянник Орчи -ламы зайсанг Санджи Аракба подал прошение на имя тайного советника, сенатора Ф. И. Энгеле, в котором указывал свое право наследства на имущество шабинеров умершего. На это же претендовал и Цембель бакши, ставший главой духовенства в Багацохуровском улусе после смерти Орчи-ламы (12, оп. 1а, д. 16, л. 124). На этот раз 55 кибиток были возвращены хурулу. В 40-х гг. на этих шабинеров претендовал правитель Багацохуровского улуса зайсанг Онкор (12, л. 135). Но впоследствии эти шабинеры были переданы в казенное ведомство. Итак, во владельческих улусах нойоны и зайсанги возвращали шабинеров себе и превращали в своих албату (крепостных), которые платили им установленные для этой категории зависимого населения подати. Так, в 1844 г. было подано прошение от Окин Манзурукаева — старшины шабинеров рода Яндыковского улуса об освобождении десяти их кибиток от платежа денег владельцам (21, оп. 1, д. 36, л. 1) на том основании, что они издавна своими владельцами были подарены ламе Лузанг Джимбе и выполняли работы при хурулах (21, л. 1). Но Яндыковский улус с 1837 г. находился в казенном ведомстве, значит в это время не могло быть и речи о владельцах, тем более о платеже им податей. Значит эти 10 кибиток Яндыковского улуса добивались сложения с них податей в пользу казны. Как бы то ни было, но владельцы явно стремились захватить и подчинить себе шабинеров.

А что касается шабинеров казенных улусов, то по определению астраханского военного губернатора, контр-адмирала Чистякова от 18 февраля 1846 г., они не освобождались от повинностей, а должны были исправлять таковые наравне с другими калмыками казенного ведомства. Если же "кто из шабинеров и находился при хурулах, то они, как добровольные служители (работники — Г. Д.) должны были за свою службу получать определенную плату от хурулов и духовенства" (21, л. 1-2). Только вошедшие в состав хурульного штата освобождались от исполнения повинностей (21, л. 1-2

об). Все это было так, но в жизни дело часто обстояло иначе. В 1846 г. — Ф. А. Бюлер, в 1852 г. — П. Небольсин, в 1893 г. — И. А. Житецкий и даже в 1910 г. — А. М. Позднеев писали о существовании шабинеров в калмыцких хурулах. Значит проведение в жизнь "Положения" 1834 г. тормозилось сопротивлением духовенства, материальным интересам которого оно наносило непосредственный и сильный ущерб. Оно, как свидетельствуют источники, так и осталось реализованным лишь отчасти. С одной стороны, институт шабинеров продолжал существовать в более или менее первоначальной форме. С другой стороны, духовенство прибегло к новым формам эксплуатации зависимого населения, чтобы обойти "Положение" 1834 г.

Конкретные данные, относящиеся к отрезку времени с 1837 г. по 50-е гг. XIX в. позволяют восстановить в главных чертах реальную картину, характеризующую состояние института шабинеров. Так, один из богатых хурулов, а именно Хошеутовский Ики-хурул имел по ведомости 1837 г. в своем хозяйстве 142 лошади, 2324 овец, 33 верблюда, 181 голов крупного рогатого скота (21, д. 9, л. 9). По ведомости 1839 г. показано в наличии у этого хурула 929 лошадей, 2933 овец, 45 верблюдов, 217 голов крупного рогатого скота (21). Это крупное скотоводческое хозяйство обслуживалось силами шабинеров, количество которых исчислялось, по данным П. Небольсина, приходящими на конец 40-х — начало 50-х гг. XIX в. — 350 кибиток (104, с. 18-19). Шабинеры, принадлежавшие Хошеутовскому Ики-хурулу, выполняли все работы по уходу за этим многочисленным скотом: пастьба, доение коров, принятие приплода, стрижка шерсти, заготовка сена и т. д. Правда не имеется никаких сведений об объеме получаемой этим хурулом продукции от скотоводства. Однако из приведенных данных о количестве скота достаточно ясно, что этот хурул, как все остальные, был феодальным хозяйством, основанным на феодальной эксплуатации труда многочисленных шабинеров. Кроме ухода за скотом, и его содержанием, шабинеры должны были поддерживать чистоту на территории хурула, в культовых помещениях, ремонтировать их, заготавливать топливо, перерабатывать продукты скотоводства и т. д.

Малодербетовский Ики-хурул в 1837 г. в своем хозяйстве имел 98 лошадей, 2540 овец, 52 верблюда, 989 голов крупного рогатого скота, а в 1939 г. — 110 лошадей, 3771 овец, 65 верблюдов, 1062 голов крупного рогатого скота (21, д. 9, л. 16). Такое огромное хозяйство также обслуживалось шабинерами, принадлежавшими этому хурулу.

Продажа скота и реализация получаемой от него продукции приносили немалый доход хурулам. Деньги, вырученные от продажи скота, целиком зачислялись в кассу хурула. Так, в 1837 г. Ики-хурул Икицохуровского улуса только от продажи выручил 6045 руб. 25 коп. — (21, л. 12), а Ики-хурул Малодербетовского улуса в этом году имел 8608 руб. 90 коп. (21, л. 16), а хурул Эркетеновского улуса — 3070 руб. (21, л. 24). Следует особо заметить, что эти доходы получены только от продажи пожертвованного мирянами скота в течение того же 1837 г.

После формальной ликвидации сословия шабинеров скотоводческое хозяйство в калмыцких хурулах стало вестись двумя способами. В хурулах, где скота было немного, скот распределяли по стадам частных хозяйств. Таким образом, велось, например, хозяйство в Большом Цатановском хуруле Яндыковского улуса, где в 1839 г. имелись одна лошадь, шесть коров, до трехсот овец (21, л. 43 об), а также в хозяйстве Замутова хурула Багацохуровского улуса в 1839 г. имелось 2 лошади, 10 коров, 2 верблюда, 24 козы, 1 бык и 63 барана (21, л. 24 об). В то же время Манлан хурул Харахусовского улуса имел 15 коров, 5 лошадей (21, л. 58, об).

Если же скота было много, то хурулы формировали свои особые стада, которые обслуживали пастухи. Так велось в XIX в. хозяйство Ики-Багутова хурула Яндыковского улуса, который имел 70 верблюдов, более 300 лошадей, около 100 коров и 3 тыс. овец, а также Большого Эркетеновского улуса, который имел 10 верблюдов, 170 лошадей, 60 коров, 1000 овец (68, с. 54).

В более поздних источниках появляются сообщения о так называемых призреваемых хурулами вдовах и сиротах, которые выполняли все работы, ранее исполняемые шабинерами.

Так, в Большом Цатановском хуруле Яндыковского улуса находилось несколько кибиток простых калмыков и в них 12 человек сирот и вдов. При Большом Эркетеновском хуруле состояли 10 неимущих бедняков. И они вынуждены были проживать по кибиткам духовенства, обслуживать 10 верблюдов, 60 коров, 1000 овец, наряду с пастухами, которых нанимал хурул (3, оп. 8, д. 3741, л. 32 об). В Зюнгаровском хуруле Икицохуровского улуса, где имелось всего 6 лошадей и 200 овец, 3 человека призреваемых ухаживали за скотом, а при Ики-Багутовском хуруле Яндыковского улуса, находилось 4 кибитки стариков и вдов (3).

В 30-х гг. XIX в. царской администрацией для контроля была введена отчетность калмыцкого духовенства. В начале каждого года по истечении предыдущего, — говорится в "Положениях" 1834 г. и 1847 г. — в первом месяце непременно доставлять ведомость о всех приношениях, сделанных хурулами с объявлением, сколько поступило в продолжение года в доход хурула, сколько из того израсходовано, и сколько осталось (21, оп. 1, д. 7, л. 36 об).

Надо заметить, что ведомости, подававшиеся Ламой калмыцкого народа главному попечителю о состоянии хурулов, неточны, ибо калмыцкое духовенство после введения отчетности стало скрывать размеры своего дохода. Поэтому они не могут быть вполне достоверным источником, характеризующим истинное экономическое положение калмыцких хурулов. Тем не менее изучение даже этих ведомостей свидетельствует о том, что доходы оставались большими, хотя духовенство представляло главному управлению калмыцким народом заведомо заниженные данные. Сравнительное изучение ведомостей приношений по хурулам Икицохуровского улуса за 1837, 1838, 1939 гг. показывает ежегодное уменьшение этого вида дохода. Если за 1837 г. сумма приношений составляла 6045 руб. 25 коп. (21, оп. 1, д. 17, л. 36 об), то в 1838 г. — 4052 руб. 50 коп. (21, д. 29, л. 17 об) и в

1839 г. — 2950 руб. (21, д. 31, л. 3-4). Основная часть этого вида дохода шла на содержание духовенства, потребности хурула (ремонт, заказы и приобретение предметов культа и т. д.), а также на торжественные молебны. Такую же картину представляет сумма приношений по хурулам Малодербетовского улуса. В 1837 г. сумма приношений в хурулах этого улуса составляла 8608, 90 руб., в 1838 — 2452,10 руб. (21, д. 29, л. 1), в 1839 г. — 2590, 10 руб. (21, д. 31, л. 3-4). Такова же картина и в других хурулах всех улусов Калмыцкой степи. Но даже эти данные показывают, что калмыцкое духовенство получало немалые доходы с населения в виде приношений.

Одной из форм эксплуатации были различные поборы с населения на строительство новых хурульных зданий, на ремонт старых, хотя по "Положению" 1847 г. запрещались налоги и сборы по раскладке (31, ст. 366; 28, с. 147). Поборы такого характера особенно часто стали собираться с населения в связи со строительством стационарных хурулов с конца XVIII в. Такие же сборы с мирян производились и в связи с приобретением различных культовых предметов в Монголии и Тибете. Приобретенная в Долоннуре статуя бурхана Ногон-Дара-экэ и установленная в Эмчин хуруле Икицохуровского улуса стоила 800 руб., а вместе с пересылкой 1000 руб. (28, с. 147).

Бакшинарын хурулом Икицохуровского улуса в Урге (ныне Улан-Батор) был приобретен 101 том Ганджура (буддийский канон) за 1000 руб. (28).

Нередко хурулы были беднее некоторых духовных лиц. Богатство духовенства собственно невозможно было точно уточнить и об этом писал помощник попечителя Яндыковского улуса Новолетов, проверив калмыцкие хурулы 1862 г. и установив, что "внутренняя жизнь хурулов сокрыта даже от калмыков". Только побочные свидетельства дают возможность установить, что у калмыцких духовных лиц было значительное количество скота. Так, в 1837 г. у гелюнга Самтона погибло 400 овец, 7 коров, 5 лошадей,у Кирис гелюнга — 200 овец, Денден гелюнга — 200 (11, оп. 1, д. 199, л.86).

Если Раши-Цокбо малый хурул Икицохуровского улуса имел в своем хозяйстве 7 верблюдов, 25 лошадей, 25 голов крупного скота, 400 овец и считался одним из бедных, то у гелюнга этого же хурула Джомок Гантиева насчитывалось до 1000 верблюдов, 500 лошадей, свыше 2500 голов крупного рогатого скота, до 15 тыс. овец. Другие духовные лица этого хурула считались менее состоятельными, но у каждого из них имелось от 1500 до 2000 голов разного скота (28, с. 174). Эти данные были приведены А. М. Позднеевым при проверке калмыцких хурулов в начале XX в.

Итак, несмотря на ограничительные меры, предпринимаемые царизмом, в XIX в. хурулы и некоторая часть духовенства продолжали оставаться крупными феодальными собственниками.

§ 3. Деятельность христианской миссии среди калмыков после ликвидации Калмыцкого ханства

Ликвидация Калмыцкого ханства имела последствием еще большее использование христианизации как орудия массового закрепощения калмыков.

Все средства произвола, которыми на предыдущем этапе христианизации пользовались правительственные инстанции, духовные власти, вообще лица, принадлежавшие к привилегированному сословию, были пущены в ход с новой силой. Ликвидация ханства в определенной степени ослабила силу сопротивления христианизации со стороны калмыцких феодалов и буддийского духовенства, хотя оно и продолжалось.В это время таких повелений, как "крестить не велети", "отдавать бы некрещеных назад" в царских указах мы не находим, а, напротив, наблюдаем настойчивое требование обращения калмыков в христианство, в чем особенно усердствовали духовные власти.

Пользуясь указами 1737 и 1744 гг. и в силу утраты калмыками политических прав, русские помещики и влиятельные административные лица широко применяют практику крещения и закрепощения калмыков, дарения и торговли ими. Дозволение Екатерины II разрешать крещеным калмыкам жить, где хотят, открывало простор для закрепощения их во всех местах проживания. Так, в частности, во владениях Н. Бекетова в 1772 г. насчитывалось 68 кибиток крещеных калмыков (22, д. 291, л. 31). В 1775 г. было крещено 500 калмыков, кочевавших около Астрахани и в Каспийских Мочагах, часть их была отдана Н. Бекетову нойоном Яндыком (56, с. 384-385).

Калмыцкие нойоны искали возмещения своих долгов продажей своих подданных или отдавали их за свои долги русским помещикам, административным лицам. Все случаи продажи и дарения калмыков являлись и источником пополнения числа православных, ибо сопровождались и закреплялись принудительным крещением их.

Директор казенных садов полковник Н. Бекетов получил от нойона Яндыка в подарок 13 кибиток (22, л. 31). В 1772 г. вдова нойона Замьяна Ользе Орошиху подарила астраханскому обер-коменданту В. В. Левину по дружбе одну девочку по имени Токтоху (20, оп. 1, д. 46, л. 2). Ему же нойон Икицохуровского улуса Асарха подарил одну девочку, которая при крещении была названа Варварой (20). Она же, Ользе Орошиху, в 1773 г. передала в вечное владение семью калмыка Убуши товарищу губернатора М. Г. Баранову за неуплату долгов в 150 руб. (20, д. 68, л. 2). 5 кибиток (семейств — Г. Д.), которые достались Сережникову, оказались должниками его на сумму 976 руб. 60 коп. В 1772 г. Хошеутовский нойон Замьян отдал в потомственное холопство калмыка Шарапа и его дочь Инджид в погашение долга в размере 30 руб. (22, л.299). 13 июня 1773 г. в Астрахани состоялась публичная продажа 69 калмыков из Эркетеновского улуса.

Этих калмыков раскупили богатые офицеры Сипягин Муравьев, Левин и др. За молодого и здорового калмыка в возрасте 17-20 лет платили 50 руб., за девушку 16-18 лет — 20 руб., за женщин 38 лет и старше — 25 руб., ребята шли по 3 руб. (22, л. 3-4). В 1777 г. дворянин М. Лазарев купил у нойона Ценден-Дорджи девочку, а в 1780 г. он же астраханскому губернатору Якобию подарил 6 семейств-калмыков, а нойон Маши преподнес в подарок Якобию двух девочек и трех мальчиков (22, л. 5).

Территория бывшего Калмыцкого ханства сделалась объектом захвата земель помещиками.

В 1765 г. правительство издало закон, по которому разрешалась продажа казенных земель помещикам при условии заселения их крестьянами. Этот закон дал широкий простор для земельных приобретений помещиков и вытеснения калмыков с берегов Волги. За первое пятилетие после выхода в свет закона только 22 помещикам было продано и отмежевано 815501 десятина земли. В конце XVIII в. русские помещики приобрели огромные земли в Калмыкии. Так, Екатерининский вельможа Безбородко приобрел в Калмыцкой степи 175000 десятин, Потемкин 54000, князья Юсуповы — более 15000 десятин(100, с. 23). Захваты земель и закрепощение под видом христианизации самих производителей приобрели хищнический характер и выходили из-под всякого контроля правительства. Владельцы купленных калмыков, как и калмыков, приобретенных от нойонов в счет погашения долгов, скрывали своих новых крепостных, чтобы избежать денежных обязательств перед государством. Все это вызвало появление в 1785 г. указа, предостерегающего от "какого-либо злоупотребления и не покусился кто-либо привозить и захватывать таковых калмык силою, во вред и беспокойство их владельцев и требовавшего причислить к подушному окладу купленных и подаренных калмыков наряду с русскими крестьянами" (22, л. 6 об).

Подводя итоги вышеизложенному, мы приходим к выводу, что христианизация калмыков оказалась делом в высшей степени противоречивым.

По-своему откликались на христианизацию калмыцкие феодалы, стремившиеся как-то использовать ее в своих интересах, по-своему — зависимое население Калмыкии. Не во всем совпадали связанные с христианизацией интересы помещиков и правительства, а что касается духовных властей, то они, проводя политику, продиктованную сверху, пытались урвать кусок пирога и для себя. В результате, христианизация, хотя и служила политическим целям самодержавия, но вместе с тем, создавала такую неразбериху и разнобой в отношениях правительства и калмыцких феодалов, в отношениях между калмыками крещеными и некрещеными и т. д., что царизм встал перед безотлагательной задачей как-то упорядочить дело христианизации калмыков.

К реализации этой задачи самодержавие приступило не сразу. Новая практика христианизации отлилась в более или менее законченные формы лишь в 40-х гг. XIX в. Но симптомы поисков новых путей в этой области

появились значительно раньше. На них указывает предложение астраханского губернатора П. Н. Кречетникова, поданное им в 1775 г. в Коллегию иностранных дел об устроении на территории бывшего ханства отдельного улуса для калмыков, обращенных в христианство. Цель предложения являлось изоляция крещеных калмыков от влияния буддизма. Создание такого улуса вместе с тем могло оградить крещеных калмыков от постоянной угрозы захвата их помещиками и превращения в объект купли-продажи со стороны калмыцких нойонов. Из предложения П. Н. Кречетникова не ясно, в каком юридическом статусе мыслил он население предполагаемого улуса, но будь предложение его принято, положение населения задуманного им улуса не могло быть ничем иным, как положением государственных крестьян. Ни при каких других вариантах этот проект не мог быть осуществлен. Однако, предложение П. Н. Кречетникова принято не было.

В 1776 г. оренбургский губернатор Рейнсдорп предложил отбирать у крещеных подписку, "где кто желает жить и прописываться, в цеховые или казаки, или в служение, а такие впредь от желающих креститься отбирать такие же подписки" (85, с. 140). И это предложение было своего рода признанием хаотического состояния вопроса о положении крещеных калмыков, а также попыткой как-то упорядочить его.

Если практика была такова, что судьба крещеных решалась административными инстанциями без них и за них, то в результате, одни оказывались в относительно благоприятных условиях (зачислялись в казачество), тогда как другие закрепощались помещиками или отдавались на работу в рыбные и соляные промыслы. Предложение Рейнсдорпа открывало крещеным калмыкам возможность участия в определении своего будущего положения. Указаний на осуществление этого предложения мы не нашли. Оно, тем не менее сохраняет значение, как свидетельство того, что высшие правительственные чиновники приходили к осознанию необходимости пересмотра той практики христианизации, которая могла складываться еще в последней трети XVII в., и чем дальше, тем больше обнаруживала свою непригодность и порочность с точки зрения самого господствующего класса и государственной политики.

В свое время архимандрит Гурий, оценивая ход христианизации калмыков в царствование Екатерины II, сетовал на ослабление дела миссии , что объяснял "веротерпимостью" Екатерины и нежеланием государства сотрудничать с церковью. (56, с. 365). Массовые репрессии по отношению к старообрядцам, вынуждавшим их тысячами эмигрировать из России или скрываться на окраинах страны, жестокие расправы с духоборами и молоканами — одно это свидетельствует, что "веротерпимость" Екатерины всего лишь политический миф. Союз самодержавия с церковью усилился во времена Екатерины, а Гурий сводил запоздалые счеты с государством из-за секуляризации имущества в 60-х гг. XVIII в.

Союз между царизмом и церковью был реализован со всей силой во время Крестьянской войны 1773-1775 гг. В этой войне под руководством

Е. Пугачева калмыки приняли широкое и деятельное участие, и это явилось одной из причин, обусловивших осторожность Екатерины II в деле насаждения среди них христианства. Массовая откочевка в 1771 г. калмыков в Джунгарию, ставшую к тому времени уже Западным Китаем также побуждала Екатерину к осторожности. Но христианизация не исчерпывается одной только миссионерской проповедью. Мы уже показали множество каналов, по которым направлялась государственно-церковная политика христианизации калмыков. Отмечали мы и то, что с самого начала на миссионерскую проповедь среди калмыков ни государство, ни церковь чрезмерных надежд не возлагали, в чем и были правы. В 1799 г. после ликвидации должности проповедника миссия как таковая фактически прекратила существование (56, с. 411-412). Но политику христианизации самодержавие продолжало вести и в течение всей 2-й половины XVIII в. и позднее, пользуясь, с одной стороны, испытанными средствами в виде разного рода льгот, подарков, наград крещеным калмыкам, с другой стороны, принимая меры к ограничению влияния буддийской церкви (86, с. 116). В то же время, как показано выше, представители государственной администрации, непосредственно ведавшие калмыками, постепенно, как бы ощупью искали новые пути и методы христианизации. По-видимому, идея создания изолированных поселений крещеных калмыков, будь то в Астраханской, Оренбургской и др. губерниях или на территории бывшего Калмыцкого ханства, привлекала неослабевающее внимание правительственных инстанций, хотя опыты подобного рода, начиная с поселения крещеных калмыков в Ставрополе-на-Волге, далеко не полно оправдали себя. Эта линия мероприятий, прослеженная нами на примерах, относящихся ко 2-й половине XVIII в., продолжалась и в течение 1-й половины XIX.

5 октября 1824 г. калмыки в числе 25 человек приняли христианство в г. Царицыне. Вследствие распоряжения правительства было решено этим новокрещеным отвести земли в урочище Червленное в размере 420 десятин и сверх того отдать им 1500 десятин из оброка по существующей цене. По причине того, что эта земля была близка от кочевьев некрещеных калмыков, новокрещеные этот участок не заняли и просили земли по р. Нижняя Мечетная из расчета по 90 десятин на каждого мужчину, что составляло бы всего 1350 десятин. Но эта земля находилась в оброчном содержании с 1826 по 1838 гг. у купцов и мещан г. Царицына, поэтому она не была отведена крещеным калмыкам.

В 1827 г. сенатор Ф. И. Энгель был командирован в Калмыцкую степь, где нашел новокрещеных в бедственном положении и довел эти сведения до царя (4, оп. 29, д. 39, л. 5-7). Им был отведен участок земли около Царицына в 2 тыс. десятин, без оброка на 10 лет, 4 тыс. руб. было отпущено для постройки домов и на хозяйственное обзаведение (4, л. 77-77 об). Со стороны местного духовенства был назначен священником протоиерей Любарский и помощниками ему священники г. Царицына С. Семенов и

И. Фловиалов (4, л. 55). 22 ноября 1829 г. два калмыка Зодба и Салех, принадлежавшие нойону Малодербетовского улуса Дэджит Эрдэни Тундутову, обратились к пришибинскому священнику с просьбой их окрестить, и они были крещены.

В результате переписки между губернскими властями и высшим начальством было решено, что этим, принявшим христианство калмыкам и другим, подобным им, будут выделены земли, аналогично тому, как это сделано 25 калмыкам, поселившимся близ Царицына, т. е. по 30 десятин на семью, и они будут освобождены от податей и повинностей на 10 лет (4, д. 104, л. 1-7 об). Такие же льготы решено было давать и впредь, когда крещеные пожелают водвориться на казенных землях (4, л. 19).

По указу Сената от 5 мая 1830 г. было отведено принявшим христианство по 30 десятин земли на семейных, по 50 руб. на обзаведение хозяйством, а холостым — по 25 руб. и освободить их на 10 лет от всех податей и повинностей (30, т. 5, № 3653, с. 390-391).

Представляется весьма существенным в этих мероприятиях то, что правительственная администрация в известной степени ограничила ими произвол помещиков, захвативших крещеных калмыков, не находившихся в войсковых соединениях, и превративших их в крепостных. Меры, принятые в-связи с командированием Ф. И. Энгеля в Калмыцкую степь, а также Сенатский указ от 5 мая 1830 г. указывают на то, что администрация открывала крещеным калмыкам, в случаях, когда они не вербовались в воинские команды, перспективу перехода на положение государственных крестьян. Этим преследовались и чисто хозяйственные цели — освоение новых земель трудом казенных крестьян, а вместе с тем и создание как стимулов для перехода в православие калмыков, так и возможностей, в условиях оседлости и занятия земледелием, вести систематическую проповедь православия. Естественно, что ни царизм, ни церковь не могли удовлетворить лишь номинальное обращение калмыков в православие, которое, как показывал опыт, было весьма неустойчивым. И действительно, параллельно с указанными мероприятиями во второй четверти XIX в. возобновляются робкие попытки организации специальной миссии среди калмыцкого народа. Дело в том, что организация миссии среди калмыков сама по себе не встречала никаких возражений со стороны духовных властей. Однако, провал такого рода начинаний, не раз предпринимавшихся в прошлом, вызывал разногласия среди православного духовенства, видные представители которого все еще считали преждевременным организацию такой миссии. Они не видели к тому достаточных объективных условий, в виду того, что переход крещеных в государственные крестьяне, их обращение к земледелию, а с ним и к оседлости, отличался скромными масштабами, а также принимая во внимание силу влияния буддийской церкви не только на самих буддистов, но и на перешедших в православие.

24 декабря 1832 г. и. д. обер-прокурора Синода С. Нечаев представил царю докладную записку об обращении калмыков в христианство через

монашествующее и белое духовенство и об учреждении в семинариях Астраханской и Саратовской епархии класса калмыцкого языка для подготовки миссионеров из новокрещеных. Николай I на доклад С. Нечаева наложил резолюцию: "Весьма согласен, но при сем поступать с крайней осторожностью". (5, оп. 114, д. 5, л. 1-2). На свое представление Синод 2 мая 1833 г. от Иакова, епископа Саратовского и Царицынского, получил докладную, где тот предлагал в Саратовской губернии учредить миссию из 3 человек и одного переводчика из новокрещеных. Для новокрещеных, считал он, необходимо построить церковь, и все они должны были состоять под надзором попечителя крещеных (5).

24 июня 1833 г. в Синод была подана докладная Виталия, архиепископа Астраханского и Енотаевского, который считал преждевременным открытое обращение в православие калмыков Астраханской губернии, ввиду имеющихся препятствий со стороны калмыцких нойонов и духовенства. Он считал, что Астраханская епархия еще не готова к деятельности (5, л. 20-23).

В 1833 г. обер-прокурор Синода и саратовский архиепископ Иаков поручили губернскому секретарю Кудрявцеву отправиться в улусы калмыков для обращения их в христианство. Саратовский архиепископ просил о содействии Кудрявцеву астраханского губернатора Пяткина. Но Пяткин с разрешения министра внутренних дел Блудова не допустил Кудрявцева в калмыцкие улусы (26, л. 5). 20 июля 1833 г. Пяткин изложил свое мнение, предлагая сначала обращать в христианство представителей высших слоев калмыцкого народа, затем тех, кто принимал крещение по своему желанию (5, л. 65—67). Синод, отказавшись от организации миссии, стал проектировать учреждение ее, согласно представлению Саратовского епископа, только для Саратовской губернии, именно в г. Царицыне. По этому поводу Синод 11 февраля 1837 г. препроводил свой проект к астраханскому губернатору Тимирязеву на его рассмотрение. Тимирязев считал, что при существующих способах обращения калмыков в христианство, от крещения их нет никакой пользы. Он полагал необходимым изменить быт, ослабить влияние на них буддийского духовенства. Поэтому он предлагал учредить в Астрахани, затем в улусах школы для обращения калмыцких детей и в будущем из них готовить миссионеров. В этих школах предполагалось ознакомить будущих миссионеров с основами буддизма для обличения его, а также готовить их к проповеди христианства. Насчет царицынских крещеных калмыков губернатор замечал, что они являются выходцами из Астраханской губернии, приходят в Саратовскую губернию на заработки и являются самой беднейшей и "безнравственной" частью народа (26, д. 133, л. 6 об-9). В связи с этим 19 июня 1837 г. по настоянию светской власти Синод решил отложить открытое обращение калмыков до благоприятных обстоятельств и ограничиться частными обращениями. По Саратовской епархии дело обращения решено было поручить Царицынскому протоиерею Лугареву, а по Астраханской предписывалось никому не поручать пока миссионерских действий (26, л. 9—10). Кроме того, Астраханскому и Сара-

товскому архиепископам было предписано, чтобы они делу обращения калмыков не давали вида заинтересованности со стороны правительства (26, л. 10).

В 1840 г. 75 кибиток калмыков Багачоносова рода Малодербетовского улуса, принадлежащие тайше Тундутову, ушли в пределы земли Войска Донского под предлогом принятия христианства. 40 кибиток вернулось обратно, а остальные ушли в Царицын, где 18 человек подали прошение Лугареву с просьбой их окрестить (26, л. 13). Лугарев поспешил окрестить этих калмыков, не затрудняя себя ни выяснением мотивов обратившихся за крещением, не согласовав своих действий с вышестоящей администрацией, т. е. действовал в духе церковников XVIII в., не гнушавшихся никакими средствами для обращения калмыков. Такой тип миссионеров, каким был Лугарев, теперь с точки зрения властей не отвечал своему назначению.

Астраханский военный губернатор Тимирязев просил Саратовского архиепископа Иакова обратить внимание на действия Лугарева и в дальнейшем обращать калмыков в христианство с разрешения астраханского епархиального начальства (26, л. 15). Однако, Саратовский архиепископ Иаков, церковный иерарх старого закала, ходатайствовал перед Синодом о дозволении крестить калмыков без предварительных переговоров с их владельцами и Советом Астраханского управления. Обер-прокурор Синода Протасов в отношении своем министру государственных имуществ доложил, что необходимо выработать общие правила для крещения калмыков. Министр государственных имуществ П. Д. Киселев просил астраханского губернатора рассмотреть это дело и выработать проект таких правил, что и было выполнено. Проект предусматривал: 1) не крестить тех, кто хотел избегнуть ответственности за совершенные проступки и преступления; 2) в тех случаях, когда жена крещеного не принимала христианства, брак расторгать; 3) дети крещеного до 15 лет обращались вместе с родителями, а старше 15 лет — по их согласию; 4) владельцы не имели права отбирать имущество у крещеного; 5) принявшие крещение должны были жить между христианами и наблюдение возлагалось на местное гражданское начальство /85, с. 143/. Но этот проект по всей вероятности, не был реализован, ибо нет никаких сведений о его претворении в жизнь.

В 1843 г. бывший главный попечитель калмыцкого народа Оленич доносил Астраханскому губернатору о необходимости иметь священника в улусах, который мог бы объезжать улусы один раз в год и исполнять требы русских чиновников и крещеных калмыков. По мнению Астраханского архиепископа Смарагды желательно было бы иметь походную церковь, строительство которой и было разрешено царем в 1846 г. При этой церкви были назначены священник с жалованьем 300 руб. в год, причетчику полагалось 120 руб., а просфирию — 40 руб., на церковные потребности выделялось ежегодно 100 руб. /14, оп. 4, д. 4, л. 286/. В летнее время походная церковь должна была проезжать по всем улусам, останавливать-

ся в ставках на несколько дней для совершения треб, а на зиму она помещалась в Эркетеневском улусе, где проживало 8 семейств крещеных калмыков /85, с. 145/.

В 1846 г. правительство приняло решение создать поселения вдоль дорог, проходящих через Калмыцкую степь. В связи с устройством 44 станиц и сел в этом же году Синодом было предпринято изучение мер по обращению калмыков в христианство. Обер-прокурор Синода полагал, что Особому Комитету вопрос о крещении калмыков необходимо обсудить на месте и секретно. В 1848 г. велась переписка между главным попечителем калмыцкого народа и министерством государственных имуществ относительно хозяйственного и административного устройства крещеных калмыков. Предполагалось поселять крещеных калмыков вместе с русскими крестьянами, а в селах и станицах считали необходимым возводить православные церкви и открывать училища для детей русского и калмыцкого населения /15, оп. 4, д. 49, л. 1—2 об/. В предложениях по части административной подтверждалась денежная компенсация тем владельцам, чьи подвластные переходили в православие. Руководствуясь указом от 16 ноября 1827 г. нойонам и зайсангам выплачивалось за счет казны по 400 руб. за душу мужского пола, уходившую от них в виду обращения в православие /15, л. 2—2 об/. Такое подтверждение требовалось, поскольку указ 16 ноября 1827 г. во многих случаях нарушался, что вызывало со стороны феодалов яростное сопротивление обращению в православие их зависимых людей. Владелец Большедербетовского улуса Очир Хапчуков в 1832 г. просил вознаграждения за двух своих подданных Тумута Арабдыкова и Сандра Менкинова, принявших христианство. Но в просьбе ему было отказано /15, л. 1-19/. Это был не единичный пример. Подобные действия местной администрации противоречили как раз одному из важных средств правительственной политики христианизации калмыков. Поэтому высшие правительственные власти придавали большое значение ликвидации произвола губернской и епархиальной администрации во всех случаях, когда таковая нарушала имущественные интересы феодалов. Вновь и вновь власть подтверждала, что "принятие православия одним из знатных нойонов-владельцев может увлечь примером подвластных ему калмыков и вообще содействовать распространению между калмыками христианства" /3, оп. 8, д. 9401, л. 6-6 об/.

Несмотря на денежную компенсацию за подданных, перешедших в православие, калмыцкие феодалы продолжали оказывать всяческое сопротивление христианизации.

Обучавшийся у болочника Карла Кретчера Эрдни Кебюнов в декабре 1830 г. изъявил желание креститься. На запрос главного пристава Захаревича нойон Тюмень писал, что "пример Кебюнова может служить и для других, подобно ему искать таковой независимости. Если это случиться, то мы, владельцы, лишаемся подвластных и вместе с тем своего благоденствия" /22, д. 282, л. 3-4/. В 1835 г. Манджиев, принадлежавший нойону

Хошеутовского улуса Тюменю, изъявил желание креститься. По этому вопросу Астраханская Духовная консистория запросила Совет Астраханского Калмыцкого управления сведения об этом калмыке. Управление в свою очередь потребовало от нойона Тюменя его мнение, на что он дал отрицательный отзыв об этом калмыке и считал, что крестятся только те, которые хотят избежать наказания за совершенные проступки /5, оп. 4, л. 16796, л. 6-6 об/.

В 1836 г. из владения Тюменя же решил принять крещение Багут Харамянджи. Консистория сообщила в Совет Астраханского Калмыцкого управления, прося уведомить, нет ли препятствия с его стороны к окрещению подвластного князя Тюменя Багут Харамянджи. Совет Калмыцкого управления запросил мнение князя Церен-Норбо Тюменя, на что он 18 ноября 1836 г. ответил, что "Багут Харамянджи вместе с Менкеевым избили калмыка Цохура. И для избежания наказания уехали в Астрахань и объявили о желании креститься" /13, оп. 1, д. 34, л. 1-4/.

Крещеных всячески притесняли нойоны, зайсанги, применяли по отношению к ним и насилие. Так, зайсанг Цаган-Манджи в селении Верхне-Ахтубинское и Соляное всячески издевался над новокрещеными, срывал с них кресты, принуждал отречься от христианства, женщин калмычек заставлял одеть калмыцкие шапки, а крещеного Степана бил до тех пор, пока он не отказался от христианства /11, оп. 1, д. 85, л. 50-51/. Об этом доносил благочинный г. Царицына протоиерей П. Лугарев в феврале 1838 г. Саратовскому епископу.

Калмыцкое буддийское духовенство являлось одним из основных противников христианизации. Между тем ему и хурулам в 1-й половине XIX в. противостояли только 7-8 православных миссионеров и не существовало ни одного миссионерского стана в Калмыцкой степи. В своих отчетах и письмах миссионеры требовали более радикальных мер по борьбе с буддизмом.

Несмотря на правительственные мероприятия по распространению христианства и во втором периоде крещение носило поверхностный характер. Номинальный характер христианизации настолько был очевиден, что отмечали его и современники.

В 1833 г. архиепископ Астраханский Виталий доносил в Сенат, что крещеные калмыки ведут такой же образ жизни, что некрещеные, обращаются к гелюнгам, не ходят на исповедь и причастие. В станицах Лебяженской и Замьяновской никто из крещеных не был на исповеди и на причастии в связи с тайным исповеданием буддизма /5, оп. 114, д. 5, л. 23/. Крещеные калмыки станиц Дурновской и Лебяженской по смерти своих законных жен имели обычай жениться на некрещеных, уклонялись от хождения в церковь, обращались к гелюнгам для исполнения буддийских обрядов. По этому поводу Астраханская духовная консистория просила Астраханский Совет Калмыцкого управления привлечь гелюнгов к ответственности /21, д. 18, л. 1/.

В 1837 г. астраханский военный губернатор Тимирязев писал, что калмыки не обнаруживают "стремление к христианству и по своим душевным убеждениям совершенно чужды православия" /26, л. 19/.

По свидетельству А. А. Бобровникова, который в 1846 г. посетил калмыцкие улусы, все крещеные тайно исповедывали буддизм, имели своих гелюнгов, христианские обряды исполняли только при браках и рождении и то по настоянию начальства /39, с. 469/. Об этом же в 1869 г. главный попечитель калмыцкого народа К. И. Костенков писал, что "большинство их (крещеных калмыков — Г. Д.) не только не знает христианских молитв, но едва ли помнит данные при крещении имена" /85, с. 144/

Весь предшествующий опыт христианизации с его противоречиями, просчетами, частными удачами, экспериментами с созданием специальных поселений крещеных калмыков, устройством станиц и сел в самой степи и т. д. в конечном счете был зафиксирован в законодательном акте — "Положении об управлении калмыцким народом" 1847 г. Классовая направленность всего "Положения" в целом, а также того, что в нем относилось к христианизации, вытекает со всей очевидностью из анализа его статей. Вот как регламентировались в этом "Положении" вопросы христианизации: в статье 32 говорилось, что "калмыки, происходящие из сословия нойонов и зайсангов, принимая христианскую веру, сохраняют все принадлежащие им по происхождению права, и подвластные им калмыки остаются в их владении" /31, т. 22, № 2114, ст. 32/. Если вместе с владельцами примут крещение и его подвластные, то он сохранял управление ими, а если владелец их передаст в казенное ведомство, то ему ежегодно выдавалось вознаграждение, равное годовому его доходу /31, ст. 33/. Если подвластные нойонов и зайсангов принимали христианство, то их владельцам должны были выдавать из казны сумму, равную пятилетнему доходу, по числу семейств, принявших крещение /31, ст. 34/. А калмыкам-простолюдинам, принявшим крещение, полагалось на обзаведение хозяйством для семейного — 15 руб., а для холостого — 8 руб. серебром /31, ст. 36/. Принявшие крещение по своему желанию могли или остаться в прежнем звании, или перейти в сословие государственных крестьян, в последнем случае им отводились для поселения свободные места на казенных землях /31, ст. 35/. В том случае, если целые аймаки и хотоны принимали крещение, то им отводился участок земли /31, ст. 37/.

В общем и целом успехи христианской миссии среди калмыков оказались ограниченными как по охвату христианизацией массы народа, так и по степени усвоения догм христианства теми калмыками, которые были крещены. Это объясняется совокупностью социальных, идеологических и политических причин, спецификой калмыцких общественных отношений. Основными причинами малой эффективности христианской миссии среди калмыков следует считать, те же самые, что обусловили неудачи православных миссионеров, действовавших среди других народов, насе-

лявших Российскую империю. Однако, при сравнении итогов христианизации калмыков с аналогичной деятельностью православных миссий в других регионах страны, выявляются и некоторые особенности, которые не следует сбрасывать со счета. Например, при обращении к опыту христианизации народов Волжско-Камского региона выясняется, что формальный охват крещением был там гораздо более широким, нежели это имело место среди калмыков. Неуспех христианизации в этом регионе проявлялся в том, что марийцы, удмурты, чуваши под покровом христианства продолжали исповедовать традиционные культы, хотя и испытывали влияние христианства. В результате православие этих народов оказывалось на деле синкретическим сплавом с местными традиционными верованиями, носившими, главным образом, преимущественно языческий и родоплеменной характер. Только в такой синкретизированной форме христианство распространилось в широких слоях населения Волжско-Камского региона.

Иную картину мы видим в Калмыкии. Православная миссия среди калмыков столкнулась не с родоплеменными культами, а с хорошо организованной буддийской церковью, идеология которой отвечала потребностям уже сложившихся феодальных отношений в кочевом калмыцком обществе.

Калмыцкий буддизм был сильным и опытным соперником российской православной церкви уже хотя бы потому, что сам имел многовековой опыт контакта с иными религиозными системами, и прекрасно отработал методику взаимоотношений с ними в зависимости от того, были это языческие культы первобытного и раннеклассового общества или развитые религиозные системы мирового уровня, каким являлось христианство. Главная миротворческая идея буддизма, состоящая в том, что можно принимать любую веру и молиться каким угодно богам, но это не приблизит к конечной цели — спасению, позволяла ему сохранять нейтралитет в отношениях с христианством и не мешать ему пытаться крестить калмыков. Впрочем, калмыцкое буддийское духовенство не забывало и о том, что православие — официальная религия Российской империи, а жить им какникак приходилось на ее территории.

Все это вынуждало царизм, не полагаясь только на христианизацию, стремиться подчинить своему влиянию и буддийскую церковь, чтобы комбинировать все доступные ему рычаги своего влияния на калмыцкий народ.

Самым же главным в характеристике всего опыта христианизации калмыков, начиная с последней трети XVII и до середины XIX вв. является то, что она была неотъемлемой и существенной частью всей политики, проводимой царской Россией в Калмыкии.

ГЛАВА 3. БУДДИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ ВО 2-й ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв.

§1. Буддийское духовенство и хурулы во II половине XIX — начале XX вв.

Обращаясь к положению буддийских хурулов и духовенства в Калмыкии во 2-й половине XIX — начале XX вв., необходимо рассмотреть осуществление соответствующих мер, предусмотренных "Положением" 1847 г. Как известно по "Правилам" от 4 марта 1838 г. царское правительство учредило штат духовенства в числе 2650 духовных лиц в 76 хурулах, вместо имевшихся накануне принятия закона 5270 человек в 105 хурулах /13, оп. 1, д. 10, л. 264-269/. С 1834 по 1847 гг. до принятия нового "Положения" не было проведено сокращение штатов калмыцкого духовенства. По "Положению" 1847 г. снова предусматривалось значительное сокращение штата духовенства, разрешено было иметь 67 хурулов и в них 1656 служителей культа /28, с. 30/. Эти духовные лица должны были иметь грамоты, подтверждающие, что они зачислены в штат, все же остальные оказывались вне штата.

По "Положению" 1847 г. из должностей было сохранено только две: Лама калмыцкого народа, в руках которого была сосредоточена вся духовная власть, и бакша (настоятель хурула).

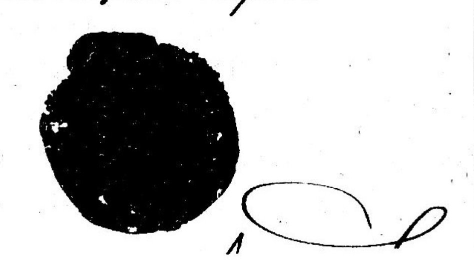
До принятия "Положения" 1847 г. всеми духовными силами в улусах ведал настоятель монастыря, и он же был улусным ламой. Когда звание улусных лам по "Положению" 1847 г. было упразднено, взамен их калмыцкое духовенство ввело институт старшего бакши /28, с. 28/. Итак, ламы в каждом улусе не стало, но взамен дополнительно к настоятелям хурулов появились улусные старшие бакши. Так, по отчету Ламы за 1851 г. было показано улусных старших бакшей 9 человек и бакши хурулов 28 /21, оп. 1, д. 52, л. 7-8/. Старшие бакши ведали всеми духовными делами в своем улусе. Назначал их сам Лама с разрешения главного попечителя. Но Лама обходил эти правила. Например, вместо умершего старшего бакши Манычских хурулов надо было избрать новое лицо. Было решено назначить старшим бакшой Шарапова, за которого было подано 29 голосов, но Лама назначил Будуркиева, за которого было подано 19 голосов /16, оп. 5, д. 1276, л. 131/. При избрании старшего бакши попечитель придавал особое значение политической благонадежности назначаемого лица /16, оп. 1, д. 98, л. 428/. В 1887 г. попечитель Багацохуровского улуса доносил главному попечителю, что бакша Джимбе Балдан Делгеркиев хорошего поведения и в политическом отношении благонадежен. Примерно такая же характеристика была дана гелюнгу Зунгру Ширипову для назначения его старшим бакшой Яндыковского улуса /16, оп. 1, д. 98, л. 445/. Это была обычная практика.

№ 10

Граммота

Возведенному Ламою Десгер-кіевымъ въ званіе [illegible]ка хурула Цаган-[illegible] улуса [illegible] имѣющему отъ роду 20 лѣтъ, выдавая эту граммоту Лама надѣется, что слѣдуя примѣру Верховнаго Далай Ламы онъ [illegible] будетъ исполнять всѣ обряды и обязанности согласно правилъ Ламайской религіи 11 Октяб 1898 года

Лама калмыцкаго народа



[illegible]

Духовным лицам, входившим в штат, выдавались официальные должностные грамоты, как ранее говорилось. После смерти духовных лиц их грамоты препровождались в Главное управление калмыцким народом (далее ГУКН) для уничтожения. Но и это правило обходило калмыцкое духовенство, а именно грамоты умерших духовных лиц не возвращались, а передавались лицам, находящимся за штатом. При проверке калмыцких хурулов помощником попечителя Яндыковского улуса М. Г. Новолетовым в 1862 г. выяснилось, что манджику Добдан Убушиеву Большого Цатановского хурула Яндыковского улуса, по спискам значилось 27 лет, а на самом деле ему еще не было 16 лет. Гелюнгу Цюрюм Лузунгову Шабинерова хурула показано по спискам 63 года, тогда как в действительности ему было около 30 лет /14, оп. 1, д. 179, л. 20/. Гецулю Зунгру Цюрюмову Юман хурула Эркетеневского улуса было 28 лет, а по спискам показано 45 лет. В 1907 г. попечитель Икицохуровского улуса доносил, в ГУКН, что гелюнг Цаган Дарбыков умер 30 лет назад, а грамота его была передана Муне Мелишеву /16, оп. 5, д. 1862, л. 178/.

При проверке А. М. Позднеевым в 1910 г. калмыцких хурулов были обнаружены подобные же нарушения. Так, Гебко Яндыковского большого хурула в возрасте 56 лет числился по официальным спискам учеником, а настоятель Дорджигакиновской молитвенной кибитки Ягур Мангутов числился учеником хурула Раши-Донроб /28, с. 47-48/. Все это предпринималось с целью сохранения числа калмыцкого духовенства.

К середине 50-х гг. XIX в. численность духовенства превышала штатное расписание на 450 человек /16, оп. 1, д. 98, л. 32/. Лама, исключив из штата престарелых и больных, а старыми считались уже 50-летние, оставил их на покое при хурулах в качестве даянчеев, а их места заняли молодые духовные лица. В тех случаях, когда положенных по штату гелюнгов не хватало, он производил в гелюнги из гецулей, а в гецули из манджиков /4, оп. 18, д. 23738/, л. 20 об/. Проведя это мероприятие, Лама известил Астраханскую губернскую палату государственных имуществ (далее АПГИ), которая признала настоящее распоряжение недействительным, но дальше этого дело не пошло, и все осталось по-прежнему. По "Положению" 1847 г. было положено в 67 хурулах иметь 1656 духовных лиц, но с 1855 г. все еще числилось 76 хурулов и 1884 человека в них /4, л. 12/.

По "Положению" 1847 г. запретили принятие мирян в духовные лица, а также приостановили посвящение из низших степеней в высшие. По этой причине во 2-й половине XIX в. калмыцким духовенством для сохранения положенного числа гелюнгов был введен институт "сургулин кебюн" (ученик веры). Ученики веры участвовали на богослужениях в качестве чтецов, певцов хора, играли на музыкальных инструментах. Но когда было принято "Положение" 1847 г. и надо было установить штаты хурулов, то более взрослых и изучавших правила богослужения лиц повысили в ранге, объявили штатными и назвали манджиками, а тех, которые только начали свое обучение назвали "сургулин кебюн" и оставили при хурулах. Так

образовался институт хурульных учеников /28, с. 25-27/. Обход штатного расписания, предусмотренного "Положением" 1847 г. со временем стали известны царской администрации и вызывали беспокойство с их стороны. В марте 1862 г. помощнику попечителя Яндыковского улуса Н. Новолетову было поручено проверить калмыцкое духовенство всех улусов по именным спискам, представленным Ламой 31 января этого же года. Ему вменялось в обязанность обратить внимание на то, имеют ли лица, поступившие в духовное звание, увольнительные свидетельства и с какой целью находятся при хурулах малолетние мальчики, сколько их при каждом хуруле, какого они звания, из простолюдин или из детей зайсангов, имеют ли родителей или сироты, сколько имеется заштатных духовных лиц, где они проживают, чем занимаются. Кроме того, он должен был собрать сведения о даянчеях, проживающих в хурулах /14, оп. 1, д. 176, л. 17 об/. Ревизия Новолетова показала, что число малолетних мальчиков в хурулах довольно значительно: в Багацохуровском улусе 46 человек, в Хошеутовском 31. Среди этих мальчиков есть сироты, бедняки, но и из состоятельных семей. Даянчеев по всем улусам оказалось мало — 13 человек.

В Малодербетовском улусе было обнаружено 162 духовного лица, сверх штатного расписания, проживающих при хурулах этого улуса, исправляющих обязанности штатного духовенства /28, л. 281/.

На основании данных этой ревизии главный попечитель К. Костенков доводил до сведения Министерства государственных имуществ (далее МГИ), что в хурулах находятся очень много мальчиков от 7 до 10 лет, отданных туда своими родителями для получения ими впоследствии духовного звания /7, оп. 8, д. 1229, л. 1/, и он внес предложение о новом сокращении хурулов и духовенства. В частности, он предлагал в каждом хуруле оставить 6 гелюнгов, 3 гецуля, 3 манджи — всего 12 человек. Это количество духовных лиц было установлено Костенковым по числу инструментов, применяемых при богослужении.

По проекту Констенкова осталось бы 744 духовных лица, т. е. число их уменьшилось бы на 786 человек /15/. Кроме того, он предлагал запретить самовольный переход духовных лиц из одного хурула в другой, увольнять в даянчи только с разрешения АПГИ /15, л. 4-5/. По представлению главного попечителя МГИ от 6 сентября 1862 г. сделано распоряжение о запрещении калмыкам отдавать в хурулы своих детей моложе 16-ти лет /7, оп. 8, д. 1229, л. 1; 28, с. 50/.

В 1880 г. Лама калмыцкого народа З. Самтанов возбудил ходатайство об отмене распоряжения от 6 сентября 1862 г., мотивируя тем, что 16-летний возраст является слишком поздним для изучения буддийского вероучения. Он просил также уравнять условия для поступления в хурулы с условиями при приеме мальчиков в Астраханское калмыцкое училище /16, оп. 4, д. 438, л. 323-325/. Ходатайство Ламы было удовлетворено распоряжением Временного отдела по земельному устройству крестьян МГИ от 29 августа 1881 г. Разрешался допуск в число хурульных учеников мальчиков моложе 16 лет, но при условии окончания ими курса улусной школы и

знания русского языка /16/. В ноябре 1889 г., затем в апреле 1890 г., наконец, в июле 1891 г. попечитель Картель вошел с представлениями в департамент духовных дел по поводу того, что Лама представлял обширный список духовных лиц, незнакомых с русской грамотой, для утверждения в высших степенях. Однако о реакции департамента на эти представления ничего не известно /10, оп. 85, д. 42, л. 44 об/. Между тем, в декабре 1889 г. Лама калмыцкого народа Боро Шара Манджиев в своей докладной на имя министра государственных имуществ вновь просил отменить знание русского языка духовными лицами, допустить в хурул мальчиков десятилетнего возраста и содержать при имеющихся хурульных школах учителей русского языка /10, л. 31-35 об/. Фактически, как выясняется из данных, собранных в том же году главным попечителем Башкировым, в хурулы продолжали принимать лиц, не знающих русский язык, хурульных учеников в возрасте от 30 до 60 лет насчитывалось до 1594 человек, а численность калмыцкого духовенства превышала штатное количество на 750 человек. На каждое духовное лицо приходилось 47 мирян /10, л. 43-45 об/. Предложения Костенкова, как и последующие меры по сокращению численности калмыцкого духовенства, оказались нежизнеспособными.

Кроме того, он выяснил, что с 1885 по 1893 гг. Главным управлением калмыцким народом 309 человек были утверждены в духовных званиях /10/. Главный попечитель Башкиров предлагал немедленно удалить из хурулов лиц, принятых вопреки § 210 "Положения" 1847 г. /28, с. 52/, но для этого было необходимо разрешение министра.

В 1897 г. главный попечитель калмыцкого народа Газенкампф вновь обратил внимание правительства на многочисленность хурульных учеников, хотя по официальным данным попечителей улусов за время с 1881 по 1897 гг. в число хурульных учеников по всей степи вступило лишь 5 мальчиков, окончивших курс улусной школы /28, с. 55/. Так, в 1897 г. после окончания улусной школы в хурул поступил на правах ученика Шоно Манджиков, барунова рода Онкорова аймака Багацохуровского улуса. В Малодербетовском улусе — Батыр Санджиев, в Икицохуровском улусе — Сангаджи Мимеев и Гаря Огджаев, в Харахусовском улусе — Саранг Сахалов, а по остальным улусам не было случая, чтобы после окончания улусной школы кто-либо поступал в хурульные ученики /16, оп. 5, д. 1276, л. 58-79/. По- видимому, остальные, как и прежде, набирались по усмотрению калмыцких гелюнгов.

Несмотря на многочисленность хурульных учеников Лама Джимбе Балдан Делгеркиев в июне 1900 г. подает прошение министру земледелия и государственных имуществ об отмене распоряжения Временного отдела от 29 августа 1881 г. относительно приема в хурулы мальчиков, окончивших курс улусной школы. Он мотивировал тем, что это условие приведет "к полному исчезновению ламаистского (буддийского — Г. Д.) духовенства и появлению самозванных проповедников" /10, оп. 85, д. 42, л. 75/.

В октябре этого же года и в 1902 г. Лама Делгеркиев представил в ГУКН

список и ведомости духовных лиц, подлежащих возведению из низших степеней в высшие, а также хурульных учеников, определяемых им, в духовные звания в числе 356 человек /16, оп. 5, д. 1603, л. 28/. Губернатором было дано согласие на получение высшего сана духовными лицами, а в отношении 356 хурульных учеников, принятых в хурулы вопреки требованию Временного отдела по земельному устройству государственных крестьян от 29 августа 1881 г., ходатайство Ламы губернатор отклонил, о чем довел до сведения Министерства и просил уведомить его, как поступить с этими учениками. На это представление губернатора земский отдел МВД 28 мая 1903 г. сообщил, что можно оставить этих учеников при хурулах, но с тем, чтобы они были определяемы в духовный сан лишь на открывающиеся вакансии /16, оп. 5, д. 1603, л. 28 об-29/.

В августе 1907 г. Лама Чимид Балданов ходатайствовал о возведении 437 манджиков и гецулей в последующие саны и о зачислении в штат калмыцкого духовенства 382 учеников, не знающих русский язык /7, оп. 133, д. 396, л. 7/. Астраханский губернатор согласился на выдачу грамот лицам, повышаемым в санах, а второе ходатайство Ламы не счел возможным удовлетворить. На запрос астраханского губернатора министр внутренних дел ответил, что необходимо требовать знание русского языка только от Ламы и старших бакши, ибо эти лица общаются с администрацией. А что касается 382 учеников, не знающих русского языка, включаемых в штат, то он считал необходимым удовлетворить и это требование Ламы. В дальнейшем требование знание русского языка от калмыцкого духовенства неизбежно привело бы к увеличению нештатного духовенства, ускользающего от надзора правительства /10, оп. 85, д. 42, л. 9-10 об/.

Строго установленная система богослужений, исполнения обрядов, изучения медицины, астрологии, философии, обучения юношества и ведения хурульного хозяйства требовала определенное количество духовных лиц в каждом хуруле. Уменьшение числа духовенства означало нарушение всей монастырской жизни. Вот почему калмыцкое духовенство предпринимало всевозможные меры для сохранения своего состава.

Регламентация строительства хурулов, предпринимаемая правительством по "Положению" 1847 г., в свою очередь, должна была, по мнению царской администрации, ограничить численность калмыцкого духовенства, а значит и силу его влияния на верующих. Вот почему, после 1838 г. гелюнги убедили правительственную администрацию в том, что каждая отдельная кумирня в хуруле представляет собой самостоятельный хурул, который должен быть обеспечен штатом духовенства. В результате, до принятия ограничительных мер в Эрдниевском хуруле был один хурул, то после 1838 г. он разделился на три, а впоследствии количество их возросло до шести. В Багацохуровском улусе вместо одного хурула было создано восемь /28, с. 67-68/. До принятия ограничительных мер в Эркетеневском улусе был один хурул, а 1838 г. он разделился на Докшадын и Манлан большие хурулы, Манлан и Дарькин малые хурулы /16, оп. 1, д. 58, л. 53-59/

В Яндыковском улусе, где имелся один хурул, после 1838 г. появилось семь новых хурулов: Багутов, Цатанов большие хурулы, Шабинеров, Керетов, 2-ой Багутов, Цатанов, Батутов малые хурулы /там же, л. 15-20 об/. В Хошеутовском улусе появились Манлан, Докшидын большие, Цацин, Арши бакшин, Цагалан, Джома бакшин, нойон Убушин малые хурулы /16, оп. 5, д. 1749, л. 4/.

Все вновь созданные хурулы различались по номерам у русской администрации, а у калмыков — по названиям отдельных кумирен /28, с. 67-68/ . Подобное явление происходило во всех улусах. Названия калмыцких хурулов говорят о том, что многие из них были всего лишь кумирнями одного хурула, построенными в честь, например, бурханов Манла, Дара-экэ, или кумирнями для чтения молитвы Мани, или кумирнями для хранения священных книг, для совершения докшидских хуралов (молебствий). Таким образом, количество хурулов росло за счет дробления больших на несколько малых с целью сохранения штата имеющегося калмыцкого духовенства. Если после принятия "Положения" 1847 г. калмыцким духовенством не выполнялось ни одно требование этого закона до середины 50-х г., то нечего и говорить о выполнении "Правил" 1838 г. в период с 1838 по 1847 гг.

Только лишь во 2-й половине 50-х г. Лама калмыцкого народа был вынужден сократить количество хурулов, но и это он сделал по-своему. Были закрыты семь хурулов в Малодербетовском улусе, а именно в Арши-Санглинг, Бохан бакши, Ценден Дорджин, Гэмпэль-лин, Ламрим-Чойлин, Раши-Лхумбо, Раши Чойлин /16, оп. 5, д. 2326, л. 5 об/. Таким образом, только в 1858 г., через 11 лет после принятия "Положения" 1847 г., были закрыты восемь хурулов в Калмыкии.

После этих мероприятий Ламы действительно пришел в упадок только Дэд ламин хурул, остальные же, как и прежде, продолжали существовать. Кроме того, строительство новых стационарных молитвенных храмов не только усиливается, но и одновременно во 2-й половине XIX — начале XX вв. основываются новые кочевые хурулы.

Багацохуровский улус

Рассмотрим по улусам.

В Багацохуровском улусе был один хурул со штатом от 250 до 300 человек, как было сказано выше. После принятия "Положения" в 1834 г. для сохранения всего состава духовенства было объявлено, что в улусе 3 больших и 5 малых хурулов. Вместо одного хурула было объявлено 8 хурулов, и все они кочевали вместе. Зимнее месторасположение его находилось у самого берега Волги. По свидетельству А. М. Позднеева, хурул представлял собой большой поселок, в центре которого было воздвигнуто большое сюмэ и два молитвенных дома, а вокруг них 5 зданий субурганов.

Они служили памятниками, построенными в честь умерших лам. Главная кумирня могла вмещать до 300 гелюнгов. Вокруг молитвенных зданий располагались дома духовенства.

Летнее кочевье Багацохуровского улуса находилось в урочище Кегульта в 75 верстах к западу от Волги и сюда на лето перекочевывал хурул. Он представлял собой круг, состоящий из сотен войлочных кибиток. В середине круга находилось 6 кибиток, из них 5 больших белых располагались рядом на одной прямой линии и являлись помещениями для сюмэ, а в 6-й кибитке жил бакша /28, с. 68-75/.

Официальные сведения о количестве хурулов и духовных лиц по улусам появляются с конца 30-х гг. XIX в. в связи с реформой в области духовных дел калмыков, проводимой царской администрацией. Так, по сведениям о состоянии калмыцкого духовенства до 1838 г. в Багацохуровском улусе имелось три хурула — Ики хурул, надо полагать тот, что был привезен из Джунгарии, Зюнгаров Манлан хурул, Ховронова /21, оп. 1, д. 15, л. 17-18/. Ведомость о хурулах 1838 г. насчитывает 4 хурула — 1-й Большой хурул, 2-й Манлан большой хурул, 3-й Докшидын большой хурул и Данджигин малый /16, оп. 1, д. 58, л. 79/. После опубликования "Правил" 1838 г. по отчету Ламы от 20 декабря 1848 г. в улусе показано уже 8 хурулов — 1-й Большой, Манлан Большой, Докшидын Большой, Данджигинов, Онкоров, Таинжиново, Замутов, Шунтулов малые хурулы /21, оп. 1, д. 45, л. 12/. Те же самые сведения дает ведомость 1853 г. /21, оп. 1, д. 154, л. 1-4/. По ведомости, представленной в комиссию в 1871 г., насчитывалось в улусе 6 молитвенных зданий и 46 домов духовенства /7, оп. 133, д. 359, л. 159/. В начале 90-х гг. XIX в. в своей записке "О калмыцкой степи" Э. Ухтомский пишет, что в Багацохуровском улусе 8 хурулов, из них 3 расположены в Мочагах, зимой они находились на левом берегу Волги, а с апреля по сентябрь кочевали в пределах урочища Кюрягин Боро, Онон Боро, Эльгин Боро, Оргечка, Бурада и Кегальта /7, оп. 133, д. 359, л. 197/. И. Житецкий дает названия всех 8 хурулов — 1-й Большой (Ламрин-лин), Манлан и Докшидын большие, Танджин, Кгомонг, Замутов, в Мочагах, Данджигин и Онкоров малые. По отчету, представленному в 1909 г. студентом А. Бордзинкевичем о летней поездке в калмыцкие кочевья Астраханской губернии, в Багацохуровском улусе Замутов хурул зимой располагался в урочище Цаца, а летом — в урочище Хонр Цаган, Тайджин хурул — в урочище Марсам, Шонтонов — недалеко от с. Караванного /2, р. 11, оп. 1, д. 343, л. 221/. А. М. Позднеев дает названия 3 Больших 3 малых хурулов, хотя утверждает, что в улусе имелось 8 хурулов /28, с. 79/. Калмыки барунова рода Мочажного ведомства Багацохуровского улуса в 1884 г. ходатайствовали о постройке Цацы на бугре Авельг в память о коронации Александра III, но разрешения на строительство им не дали /7, оп. 133, д. 397, л. 1-7/. В 1902 г. население этого рода вновь обратилось с прошением о ремонте Цацы. Заведующий Александровским улусом проверил эту просьбу и оказалось, что не имеется никакой Цацы. По этой причине

вторично их ходатайство не было удовлетворено /7, л. 6-56 об/. В 1904 г. их просьба также не была удовлетворена /7, л. 70-72/. По всей вероятности, дело заключалось в том, что барунов род проживал на землях крестьян сел Ильинского и Царевского Астраханской губернии, исповедовавших православие, и те не хотели иметь буддийские памятники на своей земле.

Икицохуровский улус

В Икицохуровском улусе Эмчин хурул, основанный еще в Джунгарии, перешел на оседлость в 70-х гг. XIX в., приобретя у калмыка Бадмы Эрдниева дом в урочище Яшкуль и приспособив его под здание хурула. Но вскоре гелюнги оставили дом и перекочевали в урочище Санзыр и перенесли кумирню в кибитку. В 1904 г. на средства, пожертвованные Цереном Бадмаевым, построили сюмэ. Сюмэ был трехэтажным зданием, вершина которого увенчалась ганчжиром (вазой), наполненным молитвами. Кроме этого здания, проводили богослужения в кибитке, где имелось изображение бурхана Манлы /7, л. 143-147/.

Гэмпэль-лин хурул этого улуса перешел на оседлость в 1883 г., купив у русского мещанина дом и приспособив его под кумирню. Но вскоре хурул стал снова кочевать и только в 1906 г. общество калмыков кетченеров рода возвело сюмэ. Постройка эта обошлась в 10 тыс. руб. В 1908 г. построили еще одно здание хурула, а третье здание было построено в память бакши этого хурула Санджи-Равго и называлось "Бакшин Ширэ". Прихожанами этого хурула являются калмыки Кетченерово, кюбин-номтово, бакшин-шабинерова родов, примерно 275 кибиток /28, с. 150-155/.

Раши Цокбо хурул обслуживал три этнотерриториальные группы Яргачин-эркетеневского аймака: табинкин, гучинкин, баргас (556 кибиток). В 1861 г. настоятель этого хурула Эрдни-Шора Тохаев построил деревянную кумирню и каменный субурган в честь основателя хурула Санджи ламы. Хурул считается небогатым, в то время как гелюнг этого хурула Джомок Гонтиев имел крупное скотоводческое хозяйство /28, с. 171-175/.

Хурул Манлан Цокбо, устроенный для Сатхалова и Алягутова родов (389 кибиток) в 1-й половине XVIII в., перешел на оседлость. Кумирней служил обыкновенный деревянный дом, жильем для духовенства были 8 глинобитных мазанок /28, с. 163-168/.

В июле 1907 г. по инициативе хамбо ламы Агвана Доржиева и поддержке богатых и влиятельных людей — гелюнга Джомак Гонтиева, зайсанга Церена Бадмаева, простолюдинов Джал Гакова, Улюмджи Лиджиева — в урочище Санзыр было начато строительство высшей конфессиональной буддийской школы Цанит-Чоре. Эта весть дошла до астраханского губернатора, и он командировал чиновника по особым поручениям Кардаева для производства расследований по этому делу. Кардаев докладывал губернатору, что строительство заканчивается и возле постройки размещено до 25 войлочных кибиток, где живут будущие ученики этой школы.

Чиновник особых поручений Кардаев распорядился о приостановке строительства школы и о роспуске будущих учеников по домам. Постройка школы действительно была приостановлена, но не в связи с распоряжением Кардаева, а по причине наступления осени.

Ранней весной 1908 г. начались работы по строительству сюмэ и других зданий. 24 сентября 1908 г. было поручено официальное разрешение царской администрации на открытие школы и в этом же году Цанит-Чоре был освящен. Министерство утвердило вскоре и устав Чоре. В 1908 г. на учебу в Цанит-Чоре поступил 81 манджи из различных хурулов, в 1909 г. — двое. На содержание этой школы все хурулы Икицохуровского улуса отпускали 1500 руб. в год. Полный курс Цанита занимает 13 лет. Через 8 лет обучения ученики, прошедшие этот курс, получают ученое звание гэбши, на 12 году — звание — гарамба, наконец, выдержавшие состязательное испытание получали звание гавжи. Выпускники этой школы должны были владеть знанием философии, истории, астрономии, космологии и других предметов /28, с. 175-204/.

В 1896 г. гецуль Чойкорлин хурула Леджин Ходжигоров ходатайствовал о разрешении ему поставить молитвенную кибитку на собственные средства в честь императора Николая II. По разрешению Ламы 4 нештатных хуварака Сатхалова хурула были направлены во вновь построенную молитвенную кибитку для совершения молебствий. В народе она считалась отдельным хурулом и находилась в урочище Санзыр вместе с хурулом Чойнкор-лин. Но затем хурул стал располагаться в урочище Нюкюн, так образовался в Икицохуровском улусе новый религиозный центр для гунджан шабинеровых и алягут шабинеровых родов (140 кибиток) /28, с. 205-218/.

В Икицохуровском улусе в урочище Бусыргин-Боро и Хар Цюглю в 1895 г. с разрешения астраханской администрации были построены две цацы /16, оп. 5, д. 743, л. 21-22/. В 1910 г. был признан штатным, построенный в 1905 г. в урочище Моден-орген-кел, хурул под названием Аршин малый для калмыков зекен-кесокова рода. В 1911 г. утвердили штат хурула с 18 духовными лицами /7, оп. 133, д. 502, л. 10-15/.

Хошеутовский улус

Во 2-й половине XIX в. в улусе происходило такое же интенсивное строительство новых кумирен и основание хурулов как стационарных, так и кочевых, как и в других улусах. К 50-м гг. насчитывалось 6 хурулов — Большой Тюменевский, Докшидын большой в урочище Шамбай, Манлан большой, Цагалан малый хурул в урочище Цаган Арык, Джома бакшин в урочище Бакдан Арык, Арши бакши хурул в Калмыцком Базаре /21, оп. 1, д. 54, л. 23-29/.

В 1887 г. уже насчитывалось 8 хурулов, показано, кроме вышеназванных Цацан малый хурул и нойон Убушин малый хурул /16, оп. 1, д. 98, л. 365-365

об/. У И. Житецкого находим данные об этих же 8 хурулах /67, таблица 2, с. 102/. В 1906 г. по запросу Управления калмыцким народом были представлены сведения о числе хурулов в каждом улусе, по Хошеутовскому улусу показано 8 хурулов и одно сюм э сверхштатное /16, оп. 6, д. 1749, л. 4/. У А. М. Позднеева значатся 8 хурулов, те же, что и у И. Житецкого — Большой Тюменевский, а Докшидын и Манлан большие входили в состав Большого Тюменевского. Малые — Цагалан, нойон Убуши, Джома бакшин, Арши Бакшин, Цацан. Последний входил в состав Большого Тюменевского /28, с. 88-93/.

Что касается Большого Тюменевского хурула, то в 1866 г. он был отремонтирован на средства нойона улуса. В 1903 г. на добровольные пожертвования прихожан он вновь был обновлен и отремонтирован /28, с. 95-96/.

Весной 1907 г. начался ремонт молитвенного храма Манлан Большого хурула, ходатайство же о ремонте было подано в августе 1907 г., т. е. после окончания ремонтных работ /16, оп. 5, д. 1829, л. 1-8/.

Нойон Убушин хурул, основанный в конце XVIII в., сначала кочевал в урочище Цаган-Арал, на левом берегу Волги. В силу усиления колонизации левого берега Волги русскими крестьянами хурул вместе с прихожанами перекочевал на правый берег в урочище Газа-Цосто. В 1892 г. в урочище Гурбун-Улан хурул построил себе деревянную кумирню, а также деревянный дом для Манлан кюрде и 5 небольших домов для духовных лиц, прихожанами хурула являлись многие роды — убшанкин (70 кибиток), мэргэчут (259 кибиток), ики-хошут (10 кибиток), бага-хошут Шонхорова, бага-хошут Улюмджиева и др.

Цагалан малый хурул сначала находился там, где располагался нойон Убушин хурул, в урочище Гурбун-Улан. В марте 1894 г. духовенство рода Цагалан получило разрешение Ламы перевести хурул в урочище Омно Улан и в сентябре 1894 г. была построена кумирня хурула с помощью нойона Батыка Тюменя и гелюнга Тобка. Хурул обслуживал род Цагалана (по А. Позднееву — Цагаланкинова) /28, с. 88-93/.

Джома бакшин хурул был основан в 1854 г., когда брат Серебджаб Тюменя Церен Норбо решил основать свое имение в урочище Коровья Лука и поручил своему гелюнгу Джома бакше устройство хурула, поэтому тот и был назван по имени основателя Джома бакшин хурул /28, с. 100-103/ В это же время был построен хурул Арши бакши в поселке Калмыцкий Базар.

Харахусо-Эрдниевский улус

В Харахусо-Эрдниевском улусе по сведениям на 1838 г. имелось три хурула — Харахусовский большой, первый и второй малые хурулы /21, оп. 1, д. 15, л. 17/. В 1883 г. поступил отчет от заведующего улусом на имя

главного попечителя, где указаны 6 хурулов — Раши Гоман, большой, Сэрэ-Тэгэчэлин или Эрдниевский большой, Арши Гоман, Дугаров, Докшидын, Манлан малые хурулы /21, оп. 1, д. 58, л. 60/. По сведениям И. Житецкого значилось 7 хурулов, дополнительный — Манлан малый хурул /67, с. 101/. В докладной А. М. Позднеева сообщалось о 6 хурулах — Раши Гоман у харахусовцев, расположенный в урочище Утта, Сэрэ-Тэгэчилин или Анджан у эрдниевцев. Они считались большими. Малые Дугаров хурул в урочище Чердынь Шурали, Раши Чойлин или Ангучинов в урочище Ара Тоста, Докшидын, Манлан /28, с. 104-141/.

Привезенный из Джунгарии Большой Харахусовский хурул — Раши Гоман — в 1870 г. построил себе деревянное сюмэ, а в 1895 г. это сюмэ было отремонтировано. В этом же году было построено еще два деревянных храма, один для проведения богослужения в честь бога Манла, другой для поклонения Чойджи ламе. Прихожанами хурула являлись харахусы (539 кибиток), ноядуты (71 кибитка), иногда ангучины /28, с. 104-116/.

В 1853 г. вновь избранный Лама Гелик направил на имя министра государственных имуществ графа Киселева прошение о разрешении учредить хурул-резиденцию ламы за собственный счет в урочище Шурали Чердынь. Киселев переправил его прошение министру внутренних дел, присовокупив при этом, что "в видах приобретения большого со стороны сего значительного у калмыков лица расположения к правительству, удовлетворение его просьбы было бы желательно" /7, оп. 133, д. 393, л. 1-9/. В 1855 г. Лама Гелик получил разрешение. Как видим, правительство, когда это было в его интересах, разрешало основание новых хурулов, отступая, таким образом, от буквы собственных же законоположений. В 1858 г. умер Лама Гелик, после чего вызванные из других хурулов гелюнги вернулись в свои кочевья. И тогда владелец улуса Дугаров обратился в министерство с просьбой не закрывать хурул, а передать ему. Просьба была удовлетворена в 1864 г., и с этого времени хурул стал называться Дугаров хурул, он кочевал вместе с Харахусовским большим хурулом /28, с. 118-120; 7, оп. 133, д. 393, л. 11/.

В 1815 г. считается основанным Раши Чойлин малый хурул этого же улуса в память о Хатын ламе. Здание хурула было построено в 1909 г. /28, л. 129-131/.

После 1836 г. Эрдниевский большой хурул разделился на Докшадын малый хурул и Манлан малый хурул. Сначала все эти три хурула кочевали вместе, затем Манлын хурул отделился и обосновался в урочище Кэркэлэ, а летом перекочевывал в урочище Амта. Докшадын малый хурул кочевал вместе с большим, летом располагались в урочище Сэкэник, зимой в Ара-Тоста. В 1871 г. нойон Дугаров на собственные средства построил деревянную кумирню для большого Эрдниевского хурула. Кумирня имела форму христианского храма. Позднее хурул был перенесен на новое место и обошелся ему в 3 тыс. руб. Манлан малый хурул в 1909 г. приобрел небольшой дом и сделал из него кумирню /28, с. 134-141/.

Эркетеневский улус

В ведомости о состоянии калмыцкого духовенства до 1838 г. перечислено 19 родов этого улуса, а о хурулах нет ни слова /21, оп. 1, д. 15, л. 10-14/. По сведениям А. М. Позднеева, один хурул после 1838 г. был разделен на несколько. По ведомости о числе хурулов за 1853 г. перечислены следующие: Большой хурул, Докшидын и Манлан /21, оп. 1, д. 54, л. 59/. В 1883 г. главному попечителю было доложено о 7 хурулах улуса — Большие Ики-Багутов, Докшидын, Манлан и 4 малых /16, оп. 1, д. 58, л. 153-159/. У И. Житецкого уже 8 хурулов — Большой Эркетеневский, Докшидын, Манлан, малые — Эмчин, Манлан, Маниин, Дарькин /67, с. 101/. По ведомости 1907 г. показано 10 хурулов, дополнительно показаны Юмин и багацатанов малые хурулы /16, оп. 5, д. 1732, л. 33 об/. В улусе с 1870 по 1881 гг. были построены 5 деревянных домов и приспособлены под храмы. Кроме этих построек хурулы имели 4 глинобитных дома и 7 кибиток /7, оп. 133, д. 359, л. 200/. Большой Эркетеневский хурул был расположен в урочище Борокто, в 7 верстах к северо-востоку от села Оленевки /2, оп. 1, д. 343, л. 22/. Остальные хурулы располагались в урочищах Адык, Борган, Боро, Джакай, Шара Домонг, Бюрге, Зохото /16, оп. 5, д. 1732, л. 40 об/. В 1906 г. разрешили отремонтировать здание Манлан малого хурула, в 1910 г. по ходатайству старшин Гайдукского, Кекеусунского, Овардыкского аймаков было разрешено строительство цацы в урочище Джамбаш на их собственные средства /16, оп. 5, д. 2048, л. 7-8 об./. В 1912 г. Дарькин хурулу разрешили построить каменную кумирню /16, оп. 5, д. 2206, л. 1-3/. В Главное управление калмыцким народом в 1916 г. поступило прошение бакши Манлан малого хурула Коробзаева о ремонте молитвенного дома. На самом деле Коробзаев просил о ремонте молитвенного дома, который официально разрешен не был, а был только пожертвован хурулу гелюнгом Джимбе Боролдоновым. Тем не менее р емонт был разрешен /16, оп. 5, д. 2621, л. 1-8/.

Яндыко-Мочажный улус

В Яндыко-Мочажном улусе до 1838 г. хурулы называли по основным родовым обществам — керетова, барунова, шабинерова, цатанова, багутова, икицатанова /21, оп. 1, д. 15, л. 49 об/. По ведомости 1839 г. показано дополнительно к этим 6 еще два хурула — батутов, керетов малые /21, оп. 1, д. 31, л. 43 об/. В ведомости не ранее 1853 г. — 8 хурулов /21, оп. 1, д. 54, л. 9/. Таким образом, с 1838 по 1853 гг. никакого закрытия хурулов в улусе не производилось. В донесении попечителя Яндыковского улуса главному попечителю от 10 февраля 1883 г. показано 8 хурулов /16, оп. 1, д. 58, л. 15/. У И. Житецкого такое же количество хурулов /68, с. 102/. В сведениях на 1906 г. — 6 хурулов /16, оп. 5, д. 1749, л. /. В отчете студента

Петербургского университета А. Бордзинкевича — 9 хурулов /2, р. 11, д. 343, л. 12-21/.

Малодербетовский улус

В Малодербетовском улусе по протоколу заседания Ламайского Духовного правления от 27 мая 1838 г. показано 24 хурула: большие — Ики хурул, Дунду хурул, Бага хурул, Арши Ламрим, Собдалин, Арши Цюнлин, Сойбинг ламы, Дочжуд Рацан, Далай ламин, Сонам Дорджин, малые — Ценден Дорджин, Манлан, Гэмпэль-лин, Арши Гоман, Бара Рим люнпю, Лаберим Цюлин, Арши, Сангаклин, Ламрим Чойлин, Арши Донроб, Гюрюмба Дархан Цорджин, Арши Цюмлин, Баахан бакши, Сампил Норбы /21, оп. 1, д. 17, л. 59 об/.

По "Положению" 1847 г. в улусе было закрыто 8 хурулов — Арши Санглинг, Баахан бакшин, Гэмпэль-лин, Ценден Дорджин, Богдо Далай ламин, Ламрим Чойлин, Раши Чолин, Раши лимбо /16, оп. 5, д. 1732, л. 31/.

Из донесения попечителя Малодербетовского улуса главному попечителю калмыцкого народа от 31 марта 1883 г. значится, 12 хурулов — Ики хурул (Галдан Шарбалин) в балке Аршань, Дунду хурул (Сангак Чойнкорлин) у озера Ханата, у этого же озера Раши Чойлин большой хурул, Ламрим Чойлин малый в урочище Сухан Бельчир, Раши Гебалин большой в урочище Харгата, Пюрбе Дархан Цорджин малый в урочище Большая лощина, Ламрим Чойлин малый в урочище Цаган Толган Гурвн, Араши гелюнга малый в урочище Цаган-нур, Бурата, Сойбинг ламин малый в урочище Элиста-Нугра, Солом Дорджин большой в урочище Гашун-Бургуста-Амта Бургуста, Джал Тайшин малый в урочище Алцын-хута, Раши Ламрим малый в урочище Манча /16, оп. 1, д. 58, л. 25/. В 1887 г. от Ламы в Главное управление калмыцким народом поступило донесение, где показано то же число хурулов с теми же названиями, что и в 1883 г: /16, оп. 1, д. 98, л. 351-358/. Как видно из этих данных, количество хурулов уменьшилось в 1883—1887 гг. до 12.

По сведениям И. Житецкого в улусе 24 хурула /68, табл. 2, с. 103/. До принятия "Положения" 1834 г. и реализации его в жизнь в буруловом роде Манычского улуса имелось 2 хурула — Раши Донроб и Ламрим Чойлин со штатом 36 человек. В 1856 г. хурул Ламрим Чойлин был закрыт, но он продолжал не только благополучно существовать, но и в 1895 г. в урочище Чонин-Сала богачами улуса Арсланом Микулкиевым и Кеке Кензеевым было построено сюмэ. На постройку постоянного здания хурула было истрачено 3208 руб. 70 коп. /16, оп. 5, д. 965, л. 2-11/. Помощник попечителя улуса Ф. И. Плюнов в 1904 г. ревизовал хурул и нашел, что в нем исполняли требы 4 духовных лица и 17 учеников /28, с. 235-240/. В 1909 г. аймачный старшина и калмыки 2-го бурулова рода Манычского улуса просили восстановить хурул Ламрим Чойлин, их просьба была удовлетворена в 1910 г. /7, оп. 133, д. 393, л. 197/. После закрытия Ламрим-лина, духовные лица хурула

Раши Донроб стали исполнять религиозные требы джанчибакинова и джеджикинова родов. Для этой цели основали кочевую кумирню в кибитке. В 1895 г. на пожертвования Бадмы Цембелева построили каменную кумирню хурула Раши Донроб. До строительства стационарной кумирни хурул летом кочевал в урочище Северный бугор около Маныча, зимой в урочище Хабхачи и продолжал обслуживать два рода до 1910 г., пока не был восстановлен Ламрим-лин по решению хамбо ламы А. Доржиева и богача улуса Бадмы Цембелева /28, с. 228-233/. Кочевая кибитка, устроенная для обслуживания джеджикинова рода, так и осталась у них. Впоследствии вместо кибитки был куплен деревянный дом и приспособлен для молельни /28, с. 241-244/.

Оргакинская молитвенная кибитка, основанная во 2-й половине 50-х гг., была обнаружена во время ревизии улуса помощником попечителя улуса Ф. И. Плюновым. Рядом с молельней в 3-х кибитках проживало духовенство /28, с. 213-214/. По ходатайству аймачного общества нелегально существующая молитвенная кибитка была легализована властями 15 июля 1914 г.

По свидетельству И. Житецкого в Ульдючинском хуруле имелось 5 священных кибиток, две из них для совершения богослужения в честь бога Манла и докшидских хуралов, третья — для чтения молитвы мани /68, с. 48-49/. В 1892 г. в этом хуруле была построена мастерская для изготовления бурханов /28, с. 257-263/. В 1913 г. ульдючины ходатайствовали о переносе хурула из урочища Омруни нур в урочище Балык по той причине, что хурул оказался окруженным крестьянами-переселенцами, а калмыцкого населения поблизости от него не оказалось. В том же году хурул был перенесен /16, оп. 5, д. 2329, л. 1-7/.

Икичоносовский малый хурул (Раши Гэмпэль-лин) в народе назывался хурулом Сампил Норбы, обслуживал наинтайханов и хашханеров роды, в 1889 г. была построена его кумирня /28, с. 264-269/. В 1916 г. хурул был включен в число штатных с разрешения царя /7, оп. 133, д. 502, л. 46-47/. В это время были восстановлены Раши Лимбо малый в Сальском аймаке Малодербетовского улуса, Кевюдовский хурул в Икичоносовском аймаке Манычского улуса, Раши Чойлин малый в Шарнутовском аймаке /16, оп. 5, д. 2325, л. 3-35/.

В начале XX в. по ходатайству аймачных сходов ранее закрытые хурулы были восстановлены. Так, от 31 августа 1906 г. на имя астраханского губернатора поступило распоряжение министра внутренних дел об открытии Богдо Далай ламин хурула при условии, чтобы религиозные требы и обряды в хуруле отправлялись духовными лицами из состава штатных хурулов и численность калмыцкого духовенства осталась в пределах утвержденного в 1847 г. штата /7, оп. 133, д. 393, л. 142/. Таким образом, было удовлетворено прошение калмыков богдо шабинерова и мамадут шабинерова родов. Впоследствии этому хурулу было присвоено название Алексеевский в честь наследника престола /7, оп. 133, д. 393, л. 167/. В 1915 г. по

ходатайству бакши Алексеевского хурула Бовы Шарапова хурул из малого был преобразован в большой со штатом 36 духовных лиц. Царствующим домом хурулу были подарены портреты царя и царицы /16, оп. 5, д. 2579, л. 1-9/. Месторасположением хурула являлось урочище Булгун гол /28, с. 252/.

Большедербетовский улус

Подробные сведения о хурулах Большедербетовского улуса имеются, начиная с 30-х гг. XIX в., т. е. со времени принятия законов по контролю за калмыцким духовенством. К моменту принятия "Положения об управлении калмыцким народом" от 24 ноября 1834 г. в улусе насчитывалось 13 хурулов и 542 духовных лица. По "Положению" 1834 г. закрытию подлежали 7 хурулов, однако, сведений о том, были ли они закрыты, нет. С принятием "Положения" 1847 г. в улусе должно было остаться 5 хурулов. В ведомости 1853 г. перечислены 6 хурулов — Раши Гэмпэль-лин, Большой хурул у ики-чоносов, Раши Гоман у бага-тугтунов, Ламрим-лин малый у ики-тугтунов, Раши Гэмпэль у хаджикинов и бюдермисов, Ламрим-лин у бага-бурулов и кереитов /42, оп. 1, д. 54, л. 30/.

В марте 1860 г. Большедербетовский улус передали из ведения Астраханской губернии в Ставропольскую, с этого времени надзор за духовенством улуса переходит к главному приставу кочующих народов. В 1861 г. в улусе находилось 5 штатных хурулов — Байшантинский, Лапинский, Чоносовский, Оргакинский, Кюрдетинский, гелюнгов насчитывалось 119. Кроме 5 штатных хурулов, разрешенных властью, в улусе имелись следующие хурулы: Абганер-гаханкинов (11 духовных лиц), Бага бурул-шараповский (11 духовных лиц), Хаджикинов (6 человек), Ики-тугтунов (5 человек), Будульчинеров. В феврале 1883 г. с бакши Большедербетовских хурулов взяли подписку о закрытии сверхштатных хурулов, но по сведениям иеромонаха Мефодия все они продолжали существовать и по внешнему виду ничем не отличались от штатных /94/. В том же году бакша ходатайствовал перед приставом кочующих народов о строительстве 2-х молитвенных храмов в урочище Кюрдетя и Джалинг Зула. Разрешение было получено и в 1885 г. они были построены.

Если в 1853 г. в улусах Калмыцкой степи насчитывалось 3 каменных и 25 деревянных кумирни /3, оп. 8, д. 3741, л. 126/, то в 1866 г. количество их увеличилось до 5 каменных и 58 деревянных /7, оп. 133, д. 395, л. 200/. В 80-х гг. князь Э. Э. Ухтомский, совершая поездку по Калмыцкой степи, нашел много нештатных хурулов. Именно в это время появились десятки стационарных молелен по всем улусам. Так, в Икицохуровском улусе 10 постоянных кумирен, 16 молитвенных кибиток, 33 жилых дома для духовенства были построены в период с 1859 по 1887 гг.

В Яндыковском улусе было построено около 20 молитвенных зданий, 132 жилых дома для гелюнгов, в Малодербетовском — 27 молитвенных

зданий, 133 помещения для духовных лиц /7, оп. 133, д. 395, л. 200 об/, а всего по Калмыцкой степи — 79 стационарных кумирен. В 1885 г. уже насчитывалось 147 постоянных храмов /7/. Таким образом, калмыцкое духовенство обходило официальные запреты. Кроме того, по "Положению" 1847 г. постройка и ремонт старых зданий хурулов должны были производиться без всякого нового налога или сбора по раскладке, только на добровольные пожертвования и по разрешению местной администрации. Документы показывают, что все средства на строительство отпускались светскими и духовными калмыцкими феодалами.

Зайсанг Бадма Цембелев в 1895 г. пожертвовал 6 тыс. руб. на постройку сюмэ Раши Донроб хурула Малодербетовского улуса /28, с. 233/. В 1895 г. духовенство Харахусовского большого хурула перенесли молитвенный дом на новое место /16, оп. 5, д. 743, л. 14-14 об/. В 1906 г. Бакшинарын хурул (Гэмпэль-лин) начал строительство главного храма, которое обошлось в сумму 10 тыс руб. При строительстве школы Цанит-Чоре в Икицохуровском улусе зайсанг Церен Бадмаев и гелюнг Джамок Гонтиев пожертвовали каждый от себя разного рода скота на сумму 2000 руб., а всего было собрано 70 тыс. руб. /28, с. 145-146, 196/.

Таким образом, выходит, что нойоны и зайсанги щедро жертвовали на постройку новых и ремонт старых хурулов. По всей вероятности, не только они пожертвовали, но и все население Калмыкии. Наглядно видно, что политика царизма по ограничению строительства новых буддийских монастырей и храмов не имела успеха и в течение 2-й половины XIX — начала XX вв., калмыцкое духовенство продолжало строить новые кумирни. Одной из основных причин топтания на месте политики правительства является то, что царизм в Калмыкии имел дело с организованной буддийской церковью и сильной религиозной идеологией. Кроме того, основной его целью была не борьба с буддизмом, а подчинение калмыцкого духовенства, превращение его в послушное орудие своей политики в Калмыкии.

В конце XIX — начале XX вв. почти все ходатайства калмыцкого духовенства правительство удовлетворяло полностью. На изменение курса правительства по отношению к религиозным делам калмыков, а также других народов России повлияла, по-видимому, первая русская буржуазно-демократическая революция, ибо именно в это время царизм нашел возможность заняться их религиозными делами. 18 мая 1905 г. было учреждено Особое совещание по делам веры, которому было поручено пересмотреть действующие законодательные акты о буддизме /7, оп. 133, д. 414, л. 42/.

Особое совещание рассматривало ходатайства не только от калмыцкого, но и бурятского духовенства о разрешении мирянам свободно проживать в хурулах для принятия наставлений, обучения монгольской и тибетской письменности, изучения религиозных догматов, оказания помощи ламам при чтении молитв и религиозных книг /7, л. 31 об/.

Калмыцкое духовенство ходатайствовало также о разрешении свобод-

но открывать богословские школы, иметь хурулам свои литографии и другие приспособления для печатания богослужебных книг, приобретать за границей предметы для печатания книг и провозить их из-за границы без отсылки на цензуру в Петербург. Просили также уравнения в правах буддийского духовенства с православными /7, оп. 133, д. 414, л. 37-39/. Лама калмыцкого народа ходатайствовал об открытии хурулов в Малодербетовском и Большедербетовском улусах, которые были закрыты в 1856 г. От калмыков — нойон Тундутов, зайсанги Большедербетовского улуса — Михайлов, Харманджиев, а также бурятский хамбо лама А. Доржиев принимали участие в совещании. Революционные события заставили приостановить работу совещания, только в марте 1906 г. вновь была возобновлена его работа. Совещание разрешило хурулам иметь свои типографии, провозить из-за границы без цензуры предметы культа и богословскую литературу. Мирянам было запрещено проживать в хурулах. Особое совещание признало необходимым сохранение штатов, но вместе с тем было признано возможным увеличить численность духовенства, но без наделения его землей /7, л. 25, 50, 67/.

Особое совещание признало возможным из-за отсутствия организованной медицинской помощи допустить лам к лечению народа. Открытие богословских школ в хурулах было разрешено, но запрещено преподавание буддийского вероучения в светских школах /7, л. 53/. 28 мая 1906 г. Особое совещание было закрыто, дела его были переданы в Думу, якобы для обсуждения. В действительности это было удобным предлогом для прекращения его деятельности вообще, ибо революция 1905 г. после поражения декабрьского вооруженного восстания в Москве шла на убыль и теперь уже не было необходимости идти на уступки инородцам.

Тем не менее калмыцкое духовенство воспользовалось царскими свободами, объявленными Манифестом 17 октября 1905 г., для строительства новых кумирен, основания оседлых хурулов и высших буддийских школ. В начале XX в. все ранее закрытые хурулы были восстановлены, открылись две высшие конфессиональные буддийские школы Цанит-Чоре, инициатором создания которых выступил бурятский хамбо лама А. Доржиев /7, оп. 133, д. 397, л. 105-107/. Первая из них была основана в 1907 г. в урочище Амта Бургуста Малодербетовского улуса /2, л. 6/, вторая — в 1908 г. в урочище Санзыр Икицохуровского улуса /28, с. 198/. Они должны были стать центрами подготовки кадров для калмыцких хурулов. После того, как эти школы были основаны, необходимо было получить разрешение царской администрации на их легальное существование, все препятствия духовенство преодолевало с помощью нойонов и зайсангов, при их непорседственном участии составлялись необходимые ходатайства обществ и сходов. Например, в июне 1907 г. в Департамент Духовных Дел иностранного исповедания было направлено прошение общества калмыков Икицохуровского улуса, оно гласило: "на основании приказаний Далай ламы и Манифеста 17 октября 1905 г. о веротерпимости и будучи уверены, что

школа эта никакого ущерба не принесет, мы, калмыки, просим утвердить основание этой школы" /28, с. 192/. В 1908 г. официальные власти разрешили существование обеих школ и в том же году был утвержден их устав /28, с. 192/. В каждой из этих школ вместе с учениками насчитывалось примерно 100 духовных лиц. Так, в 1912 г. в Малодербетовском Цанит-Чоре насчитывалось 120 учеников, а в Икицохуровской — 66 /28, 16, оп. 5, д. 2670, л. 80 об-81/. Школы содержались на средства, получаемые от хурулов Малодербетовского и Икицохуровского улусов, а также на частные пожертвования. Кроме того, каждая школа имела свое скотоводческое хозяйство. Так, в 1912 г. в Икицохуровской школе Цанит-Чоре имелось 500 овец, 50 голов крупного рогатого скота, 5 верблюдов, 7 лошадей /28, с. 200/.

Как над всеми хурулами, так и над обеими школами был установлен надзор местной попечительской власти, которая контролировала всю их деятельность. Царское правительство, предпринимая шаги к уменьшению количества хурулов и числа духовенства, объяснял это тем, что "ни в одной нации не было и нет столь великого, не соразмерного числу народа духовенства, какое существует в калмыцком народе", а также тем, что "сей мерой уничтожается до 3000 тунеядцев, много вредящих благосостоянию калмыков" /21, оп. 1, д. 14, л. 2-3/. Сокращая количество хурулов и численность духовенства, царская администрация рекомендовала тем не менее своим представителям на местах "... при ограничении числа хурулов и духовенства не отступать от древних обычаев, не стеснять религиозных прав народа" /21, л. 2-3/.

Итак, в принципе правительство России не посягало на буддизм, его вполне устраивала социальная направленность деятельности буддийской церкви. Вместе с тем, сокращая количество хурулов и численность его служителей, правительство пыталось уменьшить, а по возможности, и ликвидировать сопротивление духовенства, оказываемое им православной миссии, что являлось одним из наиболее наглядных проявлений русификаторской политики царизма.

Главный попечитель калмыцкого народа К. Костенков писал, что "с уменьшением числа духовенства, деятельность миссионеров не будет встречать такого противодействия, как при значительном их количестве" /85, с. 159/. У царского самодержавия, калмыцких феодалов и духовенства не было и не могло быть коренных разногласий, их объединяло единство классовых интересов в отношении к народным массам. Разногласия между ними могли возникнуть только в связи с наступлением царизма на политические и экономические права калмыцких нойонов, зайсангов и верхушки духовенства.

После упразднения Калмыцкого ханства, особенно после издания Инструкции 1846 г. о заселении дорог в Калмыцкой степи широкий размах приняла колонизация земель крестьянами-переселенцами. Итак, районы калмыцких кочевий сужались, это ударяло в первую очередь по интересам крупных светских и духовных калмыцких феодалов, которые владели

многочисленными табунами и стадами. Противоречие между царским правительством и калмыцкими феодалами и духовенством возникло также по поводу христианизации калмыков, ибо первые при крещении теряли подданных, а вторые паству.

Надо сказать, что правительство, сочетая политику ограничения со всякого рода поощрениями сумело привлечь на свою сторону некоторую часть калмыцкого духовенства. Духовенство было освобождено от повинностей, телесных наказаний, воинской службы. Царизму важно было подчинить себе калмыцкую буддийскую церковь, сделать ее эффективным орудием своей политики в Калмыкии. Верхушка калмыцкого духовенства всячески выражала свои верноподданические чувства. В честь царя и царствующего дома строились молитвенные дома, устраивались в хурулах торжественные богослужения в день их коронации, рождений и т. п. В 1834 г. в Багацохуровском улусе бакшой Цой Аракба был устроен хурал с молитвами о здравии императора и всей императорской семьи за пожалование калмыцкому народу "привилегии", а суду Зарго — золотой печати /4, оп. 29, д. 139, л. 1/. Лама Гелик в 1856 г. распорядился провести во всех хурулах семидневное молебствие "во славу принятия короны со вступлением на престол царствующего монарха нашего и долгоденствия его с августейшей фамилией" /21, оп. 1, д. 56, л. 8-8 об/. В 1896 г. сын зайсанга Цедена Кармыкова Малодербетовского улуса подал прошение об устройстве хурула с присвоением ему наименования "Николаевский" /7, оп. 133, д. 397, л. 30/. В 1906 г. духовенство южной части Малодербетовского улуса ходатайствовало о присвоении новому хурулу наименования "Алексеевский" в честь наследника престола Алексея Николаевича и в 1907 г. последовало указание о разрешении. Бова Кармыков поблагодарил и подтвердил свои верноподданические чувства телеграммой такого содержания: "... наши чувства верности Престолу Его тверды и крепки, как гранитная гора ... Будем из рода в род молиться о здравии и многолетии того, чья жизнь для России дороже всего, что есть в мире" /7, л. 9-23/. В 1910 г. духовенство Северного аймака Малодербетовского улуса ходатайствовало, чтобы их молитвенный дом был утвержден штатным хурулом и назван "в честь нашего белого царя первым Николая II хурулом". В 1915 г. Алексеевскому хурулу были дарованы портреты Николая II и императрицы Александры Федоровны /16, оп. 5, д. 2042, л. 5-6/.

Итак, калмыцкое духовенство трудилось над освящением царского трона. В свою очередь, "за усердие" ламы получали большое жалование и награды. Утвержденный в 1801 г. Ламой калмыцкого народа Сойбинг бакша получил от правительства посох, соболью шубу и ежегодное жалование в размере 600 руб. серебром /5, оп. 81, д. 685, л. 2/.

В 1834 г. Лама калмыцкого народа Джимбе Габунг Намкаев был награжден золотой медалью на Андреевской ленте /7, оп. 133, д. 416, л. 11/. В 1854 г. правительство наградило Ламу Гелика золотой медалью на аннинской ленте и двойным окладом в размере 1400 руб. /7, оп. 133, д. 416, л. 46/

В 1880 г. Лама калмыцкого народа Зодба Аракба Самтанов был награжден золотой медалью для ношения на шее на аннинской ленте и подарки. Кроме того, бакшам трех улусов Харахусо-Эрдниевского, Икицохуровского, Малодербетовского были преподнесены ценные подарки /15, оп. 4, д. 152, л. 1/. В мае 1901 г. Ламу Дел геркиева царское правительство наградило золотой медалью на владимирской ленте с надписью "За усердие" /16, оп. 5, д. 953, л. 29/. В 1911 г. Лама калмыцкого народа распорядился провести по всем хурулам 18 февраля торжественное богослужение "об упокоении души" убитого в 1881 г. царя Александра II, а 19 февраля 1911 г. в честь 50-летия отмены крепостного права /16, с. 2/.

Итак, во 2-й половине XIX — начале XX вв. сложился баланс сил, в котором обе стороны делали друг другу уступки, не противоречащие их коренным классовым интересам.

Донские калмыки

Постепенно к концу XVII — началу XVIII вв. сложилась группа так называемых коренных или базовых калмыков.

В конце XVIII в — начале XIX вв. царское правительство предпринимает попытки введения общеказачьих порядков для донских калмыков. В 1801 г. была создана комиссия, которая предлагала атаману П. И. Платову отвести земли для калмыков на левом берегу Дона, в так называемой Задонской стороне. В 1803 г. было дано распоряжение П. И. Платова о расселении калмыцких улусов по рекам Кагальнику, Салу, Большой и Малой Куберле, Гашуну, Манычу /151, л. 72/. В том же году к донским калмыкам были причислены чугуевские и белявские калмыки. Начатое в 1803 г. мероприятие было прервано, только в 1806 г., в основном, была определена территория кочевий калмыков Дона. Донские калмыки были разделены на три улуса, которые разделялись на сотни, а сотни на хотоны. Каждая сотня управлялась своим сотником, выбираемым из среды калмыков целым сотенным обществом. В помощь сотнику избирались два станичных судей. Хотон управлялся своим приказным, состоящим в непосредственном подчинении сотника. Сотники, их помощники и хотонные приказные избирались обществами на три года /135, ф. 1, оп. 1, д. 64583, л. 5 об/. Три улуса были разделены на 13 сотен. Верхний улус состоял из 4 сотен, Нижний улус — из 4 сотен, Средний улус — из 5 сотен.

Таким образом, в конце XVIII — первой половине XIX вв. царизм провел ряд мероприятий, по которым было определено кочевье донских калмыков с последующим переводом их на оседлость. Кроме того, по законам 30—40-х гг. их подчинили войсковому управлению.

Хурулы донских калмыков кочевали вместе с прихожанами. У каждой сотни был свой хурул, молельный дом которого помещался в кибитках /151, л. 119-121/. Подробные сведения о хурулах появляются в XIX в. в связи с реорганизацией управления донскими калмыками.

В течение 30-х гг. XIX в. обсуждался вопрос о мерах уменьшения числа духовных лиц и количества хурулов. Военный Совет предлагал в каждом аймачном хуруле оставить по 2 гелюнга, 1 гецулю и 1 манджику и испрашивал мнение наказного атамана. Войсковое начальство предполагало уменьшить число духовенства до такой степени, какая была бы необходима для исполнения религиозных обрядов. Поэтому решено было предложить бакше в каждом хуруле оставить по 12 человек духовных лиц, при этом бакша сам должен был решить кого оставить в хурулах, а кого удалить. При проведении этого мероприятия уменьшение числа духовных лиц производить постепенно. До поры до времени сохранить в тайне от калмыков решение об уменьшении числа духовных лиц. Все оставленные или вновь вступившие в духовенство лица обязаны были знать русский язык /135, ф. 1, оп. 1, д. 18928, л. 1-8/.

Военный Совет, рассмотрев представление генерала Власова, решил на 600 душ обоего пола оставить 2 гелюнга, 1 манджи, 1 гецуля, в манджи определить воспитанников калмыцкого училища, знающих русский язык и исключать из духовного звания людей неблагонадежных. Кроме того, Военным Советом были намечены и другие меры — перевести калмыков на оседлый образ жизни, для этого приблизить кочевья калмыков к селениям казаков, перевести на калмыцкий язык православные духовные книги и евангелие, разрешить миссионерам ездить в улусы для проповеди христианской веры /136, ф. 1, оп. 1, д. 18923, л. 1-8/.

"Положение" 1835 г. сохранило право донских калмыков не только на исповедание буддизма, но и на его неприкосновенность. По этому закону в каждом хуруле было оставлено по 12 духовных лиц, которые отныне разбирали дела, касающиеся только веры и семейных отношений. Они не имели права вмешиваться в дела гражданские /31, § 649, с. 633/. Закон 1835 г. установил контроль над духовенством донских калмыков.

В конце 30-х гг. бакша ходатайствовал о восстановлении хурулов в 3-й и 4-й сотне Среднего улуса, ликвидированных по закону 1835 г. По этому поводу завязалась переписка между Министерством внутренних дел и наказным атаманом, в результате которой просьба бакши была отклонена /136, ф. 1286, оп. 6, д. 199, л. 1-20/.

В 1843 г. вышло "Положение", по которому бакша донских калмыков избирался жителями всех сотен. От каждого улуса выдвигался по 1 кандидату и из 3 кандидатов побеждал тот, кто получал большинство голосов. Но окончательное решение по утверждению бакши принимал наказный атаман /31, № 11347/. С этого времени бакша стал лицом выборным, но утверждался местной властью, а не верховной, как было у астраханских калмыков.

28 июля 1849 г. вышло еще одно "Положение" Военного Совета, которое подтвердило прежнее число хурулов — 13 по числу сотен. Кроме того, был установлен хурул при бакше с таким же количеством духовных лиц, как и в других. Всего надо было иметь по новому закону 14 хурулов, в них 168

— духовных. Однако, в конце 40-х гг. XIX в. духовных насчитывалось 236 человек, в Верхнем улусе — 58, в Среднем — 51, Нижнем — 84, поселках Верхне-Таранниковском — 11, Нижне-Таранниковском — 9, Беляевском — 23 /136, ф. 1, оп. 1, д. 18928, л. 33 об/.

В последующие годы по сведениям Н. Маслаковца не происходило уменьшение числа духовных лиц, наоборот, в 1870 г., кроме штатных 168, имелись 67 престарелых, 419 сверхштатных, всего 653 гелюнга /99, ч. 2, с. 43/.

13 октября 1872 г. умер бакша Коти Баджугинов. На его место должны были выбрать бакшу всеми калмыцкими сотнями. Наказный атаман в письме на имя военного министра предлагал выборы не устраивать и вообще ликвидировать должность бакши. Эта мера, по его мнению, привела бы к подчинению калмыцких духовных лиц надзору местной администрации. 24 января 1873 г. по предписанию министерства было запрещено впредь избрание бакши, а его обязанности возлагались на старших гелюнгов в сотенных хурулах /7, оп. 8, д. 1233, л. 2-6/. В 1875 г. в Донском войске был введен новый порядок, по которому калмыцкое духовенство наравне с донскими казаками привлекалось к воинской службе /7, оп. 10, д. 830, л. 8 об/.

Положения Военного Совета от 27 июля 1877 г. и 1880 гг. постановили из калмыцких сотен образовать калмыцкие станицы. Были образованы Иловайская, Денисовская, Платовская, Власовская, Кутейниковская, Граббевская, Потаповская. Специальных постановлений о сокращении хурулов не было принято, их число было определено по числу станиц, т. е. 7 хурулов, а другие упразднялись. В 7 хурулах был определен штат духовенства в числе 91 человека /7, оп. 133, д. 1238, л. 4 об/. В связи с этим донские калмыки просили Войсковое начальство оставить им все 14 хурулов. 17 декабря 1880 г. войсковое начальство разрешило иметь 10 хурулов /137, 1891, № 3, с. 111-112/. Закрытию подлежали Батлаевский, Беляевский, Бурульский и Эркетеневский хурулы. В 1891 г. гелюнг А. Чубанов просил разрешения об основании 4 хурулов. На страницах "Донских епархиальных ведомостей" выступили с предложением не увеличивать число калмыцкого духовенства. Обосновали это тем, что у калмыков 14 хурулов, а у русских в Сальском округе 5 храмов, в том числе 2 походных. Калмыки отстоят от хурулов на 20, а русские на 40 и более верст /7, оп. 10, д. 830, л. 9/. Авторами этих статей являлись миссионеры и другие представители православной церкви.

В начале XX в. донские калмыки неоднократно просили об освобождении духовных лиц от несения воинской службы, на что неизменно следовал отказ /7, оп. 1, д. 414, л. 80/. Но ревоюционные события 1905 г. заставили царизм пойти на ряд уступок. Так, в 1905 г. духовенство калмыков Области Войска Донского освобождалось от несения службы /7, оп. 10, д. 830, л. 12-15 об/. В 1906 г. донское областное правление разрешило открыть хурул, так называемый бакшинский. Этот хурул был закрыт из-за того, что

должность бакши оставалась незамещенной. Так, в 1912 г. бакша М. Борманжинов просил войсковое начальство о том, чтобы станицу Денисовскую сделать постоянным местопребыванием бакши донских хурулов, отвести 200 десятин земли для постоянного пользования духовенством бакшинского хурула и выделить деньги в размере 70 тыс. руб. из средств калмыцких станиц /136, ф. 400, оп. 25, д. л. 1-7/. Настоящее ходатайство бакши было отклонено.

В конце июля 1919 г., в разгар гражданской войны, А. М. Позднеев предпринял научную командировку к калмыкам Сальского округа Области Войска Донского. Цель командировки заключалась в приобретении произведений калмыцкой литературы и предметов религиозного культа для кафедры монголо-калмыцкой словесности историко-филологического факультета Донского университета. А. М. Позднеев не только выполнил свою задачу, но и оставил описание 9 хурулов донских калмыков, собрал историю их возникновения.

§ 2. Христианизация калмыков на новом этапе

Во 2-й половине XIX в. обращение калмыков в христианство активизировалось. Церковь и правительство приняли ряд мер для ускорения этого процесса, в частности, миссионерская деятельность православной церкви была перенесена непосредственно на территорию Калмыцкой степи Астраханской губернии. Были созданы Епархиальный комитет Астраханского миссионерского общества, миссионерские станы и школы. Кроме того, в это время христианизация обретает новые черты, а именно православная церковь и миссионеры пытаются добиться сознательного усвоения христианства. На миссионеров возлагалось обязательное посещение кибиток крещеных и некрещеных калмыков, они должны были учить крещеных соблюдать христианские обряды — ношение креста, крещение детей, отпевание покойников, посещение церкви и т. д.

Вопросы христианизации продолжали занимать внимание высших губернских духовных и светских властей. Переписка между главным попечителем калмыцкого народа и первым департаментом Министерства государственных имуществ свидетельствует о возможных мерах по устройству быта крещеных калмыков. В своем письме на имя главного попечителя МГИ от 13 апреля 1851 г. потребовало следующие документы: в каких улусах состояли калмыки до принятия крещения, какая сумма потребуется на каждую душу или семейство для устройства дома и первоначального обзаведения хозяйством, на счет каких сумм отнести потребные на этот предмет издержки /15, оп. 4, д. 51, л. 13/. В ответ на этот вопрос МГИ главный попечитель Тайгачинов рекомендовал причислить всех крещеных калмыков к числу государственных крестьян и водворить их до 50 семейств в одной из ближайших станиц, выдавать пособие для обзаведения хозяйством. Но это пособие на руки крещеным крестьянам не выда-

вать, а обратить на устройство дома, покупку скота и орудий земледельческого труда. Назначить к крещеным смотрителя, знающего хозяйство и агрономию для обучения их земледельческому труду.

МГИ в письме от 12 июля 1851 г. на имя Тайгачинова счел приемлемым все, кроме назначения смотрителя. По мнению МГИ научить хозяйству крещеных калмыков должны были русские крестьяне /15, л. 18-33/.

Результатом переписки явилось то, что 31 декабря 1851 г. вышел указ царя, по которому крещеные калмыки на 20 лет освобождались от податей и всех казенных повинностей. На их обустройство выдавалось безвозмездное единовременное пособие. Но не все крещеные пользовались этими льготами и пособием, а только те, которые в течение трех лет после крещения обзаводились хозяйством и поселялись оседло. С тех, кто в течение трех лет не смог обзавестись оседлым хозяйством, взыскивали выданное пособие. Вся эта переписка и указ вышли по поводу принятия христианства 8 семьями в Эркетеневском и 55 в Малодербетовском улусах и поселения их в станицах на Царицынско-Ставропольском тракте /85, с. 141-143/. В 1852 г. царский указ разрешил строительство церквей за счет калмыцкого общественного капитала в тех станицах, где селились крещеные калмыки /31, т. 26-27, № 25864 и 26882/. В 1862 г. вышел указ Сената, который подтвердил выдачу крещеным калмыкам пособия при обзаведении ими оседлым хозяйством /85, с. 141-142/.

В 1866 г. министр народного образования и обер-прокурор Синода Д. Толстой, обозревая учебные заведения Московского и Казанского округов, пришел к выводу о необходимости усиления миссионерской деятельности православной церкви в Калмыцкой степи. Он предложил ряд мероприятий по крещению калмыков, в частности, сократить численность буддийского духовенства и одновременно начать активные миссионерские действия в тех местах, куда оно имело слабый доступ. Когда его проект получил одобрение царя, то на имя астраханского епископа последовало указание о принятии мер к обращению калмыков в христианство и совместно с гражданскими властями им был разработан конкретный план /56, с. 480-481/.

Результатом этого было образование в 1871 г. комиссии во главе с Астраханским архиепископом Афанасием и губернатором Дегаем для выработки мероприятий относительно организации миссионерской деятельности среди калмыков. Деятельным членом Комиссии явился главный попечитель калмыцкого народа полковник К. Костенков, который в 1868 г. представил записку о мерах дальнейшего распространения христианства среди калмыков Астраханской губернии. Он считал необходимым начать миссионерскую деятельность с Мочагов (прибрежье Волжской дельты и Каспия), где проживали калмыки-рабочие, занимающиеся рыбным промыслом. Они, по мнению К. Костенкова, были избавлены от влияния буддийского духовенства и имели постоянный контакт с русским населением. Кроме того, рабочие-калмыки при принятии крещения, мог-

ли посещать церкви в близлежащих русских селениях: Басинском, Михайловском, Яндыковском, Промысловом, Бирючьей косе и др. Деятельность миссионеров из Мочагов К. Костенков предлагал постепенно распространить на центральную часть Калмыцкой степи. Необходимым для успешной христианизации он считал поселение новообращенных около имеющихся часовен и выделение им участка земли. К. Костенков предлагал открыть при Астраханском кафедральном соборе братства для распространения христианства среди калмыков и им были определены обязанности членов братства: снабжение крещеных иконами, нательными крестами, устройство школ для детей крещеных, составление и издание книг духовного содержания и ведение богослужения на калмыцком языке /7, оп. 8, д. 1235, л. 4-14 об/.

6 сентября 1869 г. священник П. Смирнов представил проект организации миссионерской деятельности среди калмыков. Всю территорию Калмыцкой степи П. Смирнов разделил на три части сообразно географическим, этнографическим, бытовым условиям и наметил основные миссионерские пункты. Один из этих пунктов, по его мнению, должен был быть сосредоточен в Мочагах. В Мочагах, в местечке Лагань, где уже была православная часовня и жил первый миссионер. Многие из калмыков, живущие здесь, по его мнению, знали русский язык и чаще других общались с русскими. Из-за большой протяженности Мочагов одному миссионеру было бы трудно управиться, поэтому районом деятельности второго миссионера должна была стать территория на северо-восток от Астрахани и на юг до Бирючьей косы, местом его пребывания должен был стать Яр-Базар. П. Смирнов, высказывая эту мысль, что и К. Костенков, рассмотрел дело более детально. Другим пунктом, откуда должна была вестись христианизация, по мнению Смирнова, был бы центр степи, а именно ставка Икицохуровского улуса Яшкуль. Здесь смешанно кочевали калмыки Багацохуровского, Харахусо-Эрдниевского, Икицохуровского, Эркетеневского улусов, главным занятием которых было скотоводство. В центральной части Калмыцкой степи крещеных калмыков не было. В третьей части Калмыцкой степи, которая тянулась на севере от Черного Яра и Сарепты на юг до русла Маныча или до границ Ставропольской губернии, кочевали калмыки Малодербетовского улуса. Здесь требовались два миссионера, один для северной части улуса, а другой — для южной /56, с. 495-505/.

Таким образом, для организации открытого обращения в христианство калмыков Астраханской губернии местные, светская и духовная власти, изучали возможности и меры данного мероприятия, испрашивали мнения представителей светских и духовных кругов. 21 ноября 1868 г. был утвержден устав православного миссионерского общества. Всеми миссионерскими делами среди калмыков ведала Астраханская епархия, но конкретное руководство осуществлял Астраханский епархиальный Комитет Православного миссионерского общества, созданный 3 января 1871 г. В состав Комитета входили архиепископ астраханский и енотаевский, астраханс-

кий губернатор, главный попечитель калмыцкого народа и другие лица /7, оп. 8, д. 1235, л. 4-11/. Созданный комитет призван был ускорить христианизацию калмыков. Состав Комитета свидетельствует о том, какое важное значение придавалось миссионерской деятельности среди калмыков. Комитет собирал сведения об общем числе калмыков, количестве крещеных из них и т. д. Так, например, в 1871 г. Комитет запросил сведения у приходских священников о калмыках, живущих около их приходов, об их обращении в православие, о том, насколько возможна деятельность миссии, а также и о возможности привлечения детей калмыков в сельские училища. Ответы священников были самые разнообразные, некоторые ответили, что калмыков около их приходов нет совсем, другие дали незначительные сведения о них, а третьи отвечали, что вели с калмыками беседы и находили их готовыми к принятию христианства /56, с. 507-510/.

Получив сведения, Комитет в 1872 г. предлагает приходским священникам вести с калмыками беседы о христианской вере. Кроме того, в течение 1874-76 гг. посылает в калмыцкие улусы специального миссионера иеромонаха Гавриила для проповеди христианского учения, и изучения возвожности основания миссионерских станов в центре Калмыцкой степи. Им было предпринято несколько поездок, результатом которых является основание первого в Калмыцкой степи миссионерского стана Улан-Эрге в 1877 г. Первым миссионером в стане был назначен иеромонах Гавриил /5, оп. 440, л. 1258, л. 12/. В 1877 г. была освящена церковь, построенная на средства Комитета, причт состоял из священника и псаломщика. Отчеты Астраханского епархиального Комитета, проанализированные со дня основания стана в 1877 г. до 1910 г., показывают, что христианизация калмыков продвигалась очень медленно. В 1877—1894 гг. крещение принимало от 4 до 24 человек ежегодно. С 1895 г. Улан-Эрге утратил свое миссионерское значение и стал только русским приходом, поскольку с 1895 до 1902 гг. по клировым ведомостям крещеных калмыков совсем не значится. С 1902 г. вновь появляются данные о крещеных калмыках от 10 до 23 человек ежегодно /117, с. 688/.

В 1881 г. стан ревизовали проиерей П. Смирнов и К. Петрушевский, которые писали, что "дело распространения христианства между калмыками, нельзя не сознаться, держится главным образом, на формализме, с одной стороны, и внешних побуждениях и отношениях с другой... Калмыки крестятся, побеждаемые крайней бедностью, в видах воспользоваться пособием от казны и от новых единоверцев, тем все и кончается с их стороны" /117, с. 683/.

В 1877 г. был учрежден второй миссионерский стан в урочище Ноин-шире, известный еще как Бислюртинский в Малодербетовском улусе. 12 декабря 1878 г. был освящен деревянный храм, причт состоял из священника и псаломщика. С 1879 г. по 1 июня 1881 г. по стану значатся крещеными 374 человека /117, с. 697/. Вообще установить точную цифру креще-

ных с 1911 по 1914 гг. невозможно, ибо данные, приводимые Управлением Калмыцким народом (далее УКН) и данные клировых ведомостей совершенно разнятся. По данным УКН в 1911 г. число крещеных в стане Ноин-Шире доходит до 430 человек, а по клировой ведомости 368, в 1914 г. — 703 человека крещеных по данным УКН в Ноин-Шире, а по клировой ведомости 437 крещеных /74, с. 812/. Такова картина по двум станам Калмыцкой степи.

В апреле 1879 г. первый миссионер Бислюртинского стана Андрей в своем рапорте на имя архиепископа Астраханского сообщал, что необходимо среди крещеных стана поселить русских. Он писал, "если такого дозволения не будет, то крещеные калмыки, доведенные до последней нищеты, разбегутся все и оставят церковь одинокой среди степи". В июле того же года он опять доносил, что калмыки из-за денег крестятся по нескольку раз или, крестившись, бросают совсем христианскую веру. Но русское население, не дождавшись официального разрешения, стало проживать при Ноин-Шире. В 1881 г. здесь числилось 5 крестьянских дворов, в 1887 г. — 213 человек крестьян, в 1894 г. — 305 семей /117, с. 696-698/.

Третий стан был учрежден в 1889 г. в урочище Чилгир Икицохуровского улуса /5, оп. 44, д. 1258, л. 6-7/. Еще в 1877 г. там проживало около двух десятков русских семей и кочевало поблизости от них более 20 кибиток крещеных калмыков. В 1889 г. в урочище Чилгир крещеным калмыкам была отведена земля в 45 верст в окружности для временного пользования /30, 1889 г., с. 23/. По ходатайству Улан-Эргинского миссионера Л. В. Лопатина в 1892 г. в Чилгире была построена церковная школа, а в 1893 г. отделили Чилгир от Улан-Эрге и тогда же основали самостоятельный миссионерский стан /30, 1892 г., с. 199/. Ведению Чилгирского стана подлежали население Икицохуровского и Харахусовского улусов. Крещеных в год открытия стана насчитывалось около 285 человек обоего пола, а в 1910 г. осталось только 35 семей /30, 1911 г., с. 131/. Разноречивые данные о числе крещеных имеем с 1911 по 1914 гг. УКН дает одни данные, а клировые ведомости другие. Так, в 1911 г. по данным УКН в Чилгирском стане насчитывалось 218 человек, а по клировой ведомости — 126, в 1914 г. — 191 по данным УКН, 132 — по клировой ведомости и т. д. /30, 1915, № 35-36, с. 812/. Представленный материал еще раз подтверждает формальный характер принятия христианства калмыками. Летом 1909 г., совершая поездку по Калмыцкой степи, студент Петербургского университета Н. Очиров посетил Чилгир. Он нашел здесь около 50-60 дворов крещеных калмыков, как он писал "темных, невежественных, отпавших от своих и не переставших к чужим" /2, оп. 1, д. 91, л. 23/.

Итак, во 2-й половине XIX в. на всю Калмыцкую степь были основаны три миссионерских стана, и они были устроены там, где проживало переселенческое население, кроме Ноин-Шире. В отчетах Астраханского епархиального Комитета православного миссионерского общества, ежегодно публикуемых с 1870 по 1910 гг., из года в год повторяется сообщение о трех

станах, откуда ведется христианизация калмыков и утверждение их в христианской вере. Еще одним миссионерским станом, откуда велась христианизация калмыков, являлась походно-улусная церковь, устроенная вновь в 1853 г., вместо сгоревшей в 1851 г.

Новая походная церковь была освящена в зимней ставке Харахусовского улуса священником В. Дилигенским. В 1854 г. эта церковь была переведена из ставки Харахусовского улуса в с. Торговое, где она находилась до 1859 г., и отсюда она разъезжала из селения в селение, удовлетворяя в основном духовные потребности русских чиновников, а также по мере возможности обращая калмыков в христианство. В 1867 г. церковь перевели в ставку Эркетеневского улуса и назначили священником ее Пармена Смирнова, владеющего калмыцким языком /119, с. 474-485/. По разрешению министра государственных имуществ со времени открытия Комитета в ноябре 1871 г. эта церковь была передана в его ведение. Комитет поручил П. Смирнову вести наблюдение за целостью церкви со всеми ее принадлежностями.

В 1872 г. была устроена другая церковь-кибитка, пожертвованная Комитету зайсангом Бадмой Джаповым, через год она была перемещена в ставку Яндыковского улуса. В 1883 г. благочинный церкви доносил архиепископу, что походно-улусная церковь находится в крайне жалком состоянии. Кошмовая крыша ее вся сопрела во многих местах, особенно в куполе, обветшала так, что богослужение в этой церкви прекращено и утварь ее сложена в сундуки. И в 1884 г. походно-улусная церковь была упразднена в виду ее непригодности для дальнейшего исполнения религиозных служб /16, оп. 1, д. 118, л. 2 об-3/.

Кроме станов и походно-улусной церкви, миссионерскую деятельность вели еще пять пунктов: Яшкуль, Калмыцкий Базар, Амта-Бургуста, Кегульта и Булгун-Сала (Троицкое). Еще в 1884 г. Комитет считал необходимым построить церковь в Яшкуле, так как здесь проживало русское население до 90 человек и вокруг кочевало до 100 кибиток некрещеных калмыков. 23 ноября 1892 г. было разрешено строительство часовни в Яшкуле, весной 1893 г. приступили к ее постройке и в декабре этого же года она была освящена /30, 1894 г., № 3, с. 87/. Яшкулем заведовал Улан-Эргинский священник, в будущем здесь планировалось создать миссионерский стан /30, 1898 г., № 12, 14, с. 479/.

Впервые о крещеных калмыках Кегульты упоминается в отчете священника с. Заветное В. Парабучева за 1894 г. Он сообщал, что 230 калмыков желают креститься. В 1895 г. в урочище Кегульта было окрещено 27 человек и в этом же году Комитет обратился к главному попечителю калмыцкого народа Башкирову с просьбой выделить в этом месте 2 или 3 десятины земли под церковь, дом для причта, а также для крещеных и желающих креститься. Дело затянулось и только в 1901 г. была отведена земля в размере 2 десятин под церковь, дом для причта и школу, и 8134 десятин крещеным калмыкам. В 1906 г. в Кегульте была освящена церковь

/116, с. 722/. В 1909 г. Н. Очиров посетил Кегульту и нашел 42 семьи крещеных, которые не привыкли к земледелию, обращались к гелюнгам, и забыв свои христианские имена, часто обращались друг к другу с вопросами: "Ай, Микола, как меня зовут по-русски". В отчете за 1910 г. говорится, что крещеные калмыки живут бедно, своего хозяйства не имеют, служат работниками. Крещеные наряду с христианскими празднуют свои народные и буддийские праздники: Цаган-Сар, Зул, отпев покойника в церкви, идут в хурул, в брак вступают без благословения церкви и вообще церковь посещают редко /2, ф. 148, оп. 1, д. 91, л. 18-20/.

По инициативе Комитета в Калмыцкой степи возникали не только станы, но и миссионерские школы. Эти школы призваны были готовить миссионеров из числа русских и калмыков. Комитет считал, что миссионерские школы явятся одним из средств приобщения калмыков к православной церкви. 1 апреля 1871 г. при Астраханском духовном училище были открыты классы калмыцкого языка, чтобы подготовить священников, знающих калмыцкий язык, для распространения христианства. С этой целью в семинарию были приняты 5 мальчиков калмыков в особый приготовительный класс. Учеба началась 1 сентября 1871 г. /116, с. 595/. Из этих учеников один Давыдов окончил Казанскую учительскую семинарию, а в 1882 г. поступил на военную службу. Остальные училище не окончили и судьба их неизвестна. Таким образом, приготовительный класс свою задачу не выполнил. В 1876 г. епископ Хрисанф обратился в Синод с просьбой, чтобы разрешили принимать в духовное училище некрещеных калмыцких детей. Синод разрешил с условием, чтобы принятые в училище жили в архиерейском доме-приюте. В 1877 г. приняли трех мальчиков, но дальнейшая судьба их тоже неизвестна. В 1884 г. в училище приняли крещеного мальчика А. Дворникова, а в 1886 г. — Добросердова. Но ни тот, ни другой не окончили училище, и миссионерами не стали /30, 1908 г., № 1, с. 13/. В 1888 г. приняли крещеного П. Воробьева, о нем никаких сведений не сохранилось. Одновременно комитет открывает 18 августа 1876 г. школу-приют в Четырех-Бугоринском. Первыми ее учениками были 10 калмыцких мальчиков /5, оп. 442, д. 721, л. 32/. Школа была рассчитана на 20 человек, но за все время ее существования в ней обучалось не более 10 человек. За 6 лет существования школы в ней сменилось три учителя. Ученики этой школы изучали Закон божий, Новый и Ветхий Завет, объяснение православного богослужения, гражданское и церковно-славянское чтение, церковное пение, чтение, арифметику, чистописание. Они должны были утром и вечером, при начале и окончании уроков слушать молитву. В воскресенье и праздничные дни ученики присутствовали при богослужении /30, 1880 г., № 9-12, с. 180/.

Дети могли лишь кое-как осилить начальную грамоту и поэтому оказались непригодными к миссионерской деятельности. Один из десяти учеников Четырех-Бугоринской школы — В. Васильев был определен переводчиком в Улан-Эргинский миссионерский стан, но через 4 месяца его

уволили за неспособностью, затем назначили в этот же стан переводчиком другого ученика этой же школы С. Цветкова, который пробыл здесь осень и зиму 1882 г., затем уволился из-за болезни, остальные миссионерской деятельностью не занимались вообще. После проверки школы Комитет пришел к выводу о плачевном состоянии обучения в ее стенах и 1 сентября 1881 г. она была закрыта /30, с. 605/.

В 1877 г. в стане Улан-Эрге была открыта миссионерская школа. Первоначально она помещалась в небольшом доме, в котором находилась и церковная сторожка. В октябре 1883 г. жители села приобрели готовый дом под школу. В ней было 19 учеников, из них 6 калмыков /30, 1910 г., № 19, с. 688/. По отчетам Комитета через 10 лет школа именуется уже не миссионерской, а церковно-приходской, ибо с 1885 по 1892 гг. ежегодно в школе обучалось не более 10 крещеных калмыков. Нет также сведений о том, что дети крещеных, которые обучались в этой школе, в дальнейшем стали миссионерами /30, 1905 г., № 12, с. 9/.

1 января 1879 г. была открыта миссионерская школа в стане Ноин-Шире. О том, как шло обучение в школе, можно судить из донесения миссионера-священника Андрея в Комитет в 1879 г. Он писал: "Я набрал в 1879 г. 12 учеников из крещеных калмыков и занялся их обучением. Но с учениками вышло вот что: давал я детям хлеба и пищи, они приходили и учились, а как скоро выходил у меня хлеб, и они который день не получали его, то на следующий день ни один из них не являлся уже в училище" /30, 1910 г., № 19, с. 699/. В такой школе, естественно, не могло быть и речи о качестве обучения. В 1908 г. в этой школе обучалось 15 учащихся, из них в том же году окончили школу один русский и один калмык /30, 1909 г., № 19, с. 218/.

В 1881 г. сестры Худяковы обратились в Комитет с просьбой открыть в с. Старицком школу-приют для девочек-калмычек, которая находилась бы под наблюдением Комитета. В 1882 г. приют был открыт, назначена начальницей приюта послушница Астраханского женского Благовещенского монастыря Ксения Полиектова. Вскоре она перевела приют в свое имение близ деревни Золотозубовка. В 1887 г. приют стал называться Воскресенско-Мироносицким. В 1882 г. в приют была принята одна девочка-калмычка, в 1882 г. еще одна, в 1884 г. — две, в 1887 г. — пять, в 1888 г. — 6, в 1890 г. — 14. В результате разногласия, возникшего между Комитетом и начальницей приюта, в 1892 г. приют был закрыт /117, с. 832/.

В 1894 г. открыли Чилгирскую миссионерскую школу для крещеных калмыков. В первый год в ней обучалось 20 учащихся, в том числе 10 калмыков. На содержание школы отпускались средства в сумме 400 руб. ежегодно. В 1916 г. на страницах "Астраханских епархиальных ведомостей" была опубликована статья, в которой анализировалось состояние этих школ и методы обучения в них. В статье был сделан вывод, что эти школы в скором времени могут потерять свое миссионерское значение, ибо число калмыков в них уменьшается с каждым годом /30, 1916 г., № 32, с. 615/.

В ноябре 1894 г. в Астрахани была открыта калмыцкая миссионерская двухклассовая школа-приют для подготовки детей калмыков к миссионерской деятельности. Был определен проект устройства этой школы, рассчитанный на 10-15 детей в возрасте 10-15 лет. Детей обучали по программе церковно-приходских школ в течение 4 лет. Первыми учениками этой школы были 11 человек, а учителем и заведующим был назначен В. Красильников. На содержание школы отпускалось 2400 руб. в год. В 1896 г. в школе учились 10 мальчиков калмыков. В 1897—1898 гг. учились 16 мальчиков, которых делили на 4 группы: старшие и младшие 1 класса, старшие и младшие 2 класса. Изучали в школе закон божий, церковное пение, церковно-славянский, русский и калмыцкий языки, чистописание, русскую историю, арифметику, географию, педагогику и др. На каждого ученика Комитет отпускал 60 руб. в год. /5, оп. 440, д. 1258, л. 21/.

В декабре 1897 г. Астраханский епископ Сергий ходатайствовал перед астраханским губернатором о переводе калмыцкой миссионерской двухклассовой школы из Астрахани в пос. Калмыцкий Базар в связи с тем, что сюда съезжаются калмыки всех улусов три раза в неделю в базарные дни. 18 мая 1898 г. по повелению царя была отведена земля на базарной площади под постройку церкви и дома для калмыцкой миссионерской школы /16, оп. 5, д. 975, л. 7-19/. В 1900 г. строительство церкви и школы было закончено. Школа функционировала в составе 6 отделений, работали 4 учителя, учились в ней 56 мальчиков, из них 31 человек жили при школе в общежитии /30, 1901 г., № 20, с. 828/. В 1902 г. было выработано "Положение" об устройстве учебно-воспитательной работы школы. Курс по этому "Положению" был определен четырехлетний, один год дети обучались в старшем отделении 1 класса, два года — во 2 классе и один год в учительском. Кроме заведующего священника, работали 3 учителя, из которых один должен был знать татарский, а двое — калмыцкий язык. За все время своего существования школа выпустила в 1898 г. 6 человек, из которых четверо стали учителями миссионерских школ, а двое — помощниками учителей /5, оп. 440, д. 1258, л. 14 об/. В 1899 г. еще 7 человек окончило школу. В 1900 г., 1901 гг. выпуска не было по той причине, что все ученики были оставлены еще на год в учительском классе /30, 1908 г., № 2, с. 56-59/. В 1903 г. епархиальный Комитет заявил, что выпускники этой школы не получают достаточную подготовку для работы в миссионерских и церковно-приходских школах /117, с. 832/.

Во 2-й половине XIX — начале XX вв., кроме упомянутых, возникли еще несколько школ миссионерского типа. Но судьба их была такой же незавидной, как и других: просуществовав несколько лет, они закрывались. Так, в 1878 г. в Булгун-Сала (ныне с. Троицкое) открыли школу-приют, но за все время ее существования ни один из обучавшихся в ней некрещеных калмыков не принял крещения. По этой причине в сентябре 1907 г. Комитет постановил "закрыть школу, а принадлежащие ей имущество и постройки продать с торгов" /30, 1916 г., № 31, с. 583/.

В 1898 г. в имении Ольги Кутузовой, крещеной жены зайсанга, была открыта Амта-Бургустинская школа в Малодербетовском улусе, но 1 сентября 1906 г. школа была закрыта по той же причине, что и в Булгун-Сале. В журнале Комитета записано, что за "8,5 лет существования этой школы Комитет израсходовал на ее содержание до 8 тыс. руб., но ни один из ее учеников не изъявил желания креститься. И не сохранилось о них никаких сведений, и все они как бы умерли для школы и миссии". Такова же судьба Яшкульской школы, открытой в 1899 г. В мае 1909 г. Комитет постановил "ввиду малолетства учащихся и дороговизны содержания Яшкульскую миссионерскую школу обратить в школу грамоты общего типа". Два с небольшим года, с 1902 по 1905 гг. просуществовала Маячная школа, в 1905 г. она была исключена из числа миссионерских школ /117, с. 835/.

О том, что миссионерскому делу в Калмыцкой степи придавалось очень важное значение, свидетельствуют переводы на калмыцкий язык православных духовных книг, молитв. Для успешной борьбы с буддизмом миссионеры должны были знать и священные книги калмыков, поэтому, в свою очередь, на русский язык с калмыцкого переводятся буддийские сочинения.

В Астрахани была создана Комиссия для проверки качества переводов. С 1847 г. П. Смирновым составлялся русско-калмыцкий словарь, который только в 1857 г. был напечатан. Всего П. Смирнов сделал более 15 переводов /56, с. 533-558/.

В 1862 г. главный попечитель К. Костенков просил у духовной власти указания, что необходимо перевести. Священникам Алексееву и Николаеву было поручено сделать переводы, но они так и не вышли в свет. В 80-х гг. был сделан перевод Евангелия Манджиевым, одновременно вышли в свет переводы А. М. Позднеева — "Жития князя Владимира", "Краткой истории Нового завета". В 1892 г. Комитет приобрел у И. Ястребова следующие издания: первоначальный учебник русского языка для калмыков, букварь для калмыцких улусных школ, а также огласительное поучение готовящихся к св. крещению "язычников" /117, с. 642/. Последнее было написано архиепископом Вениамином Иркутским. На обсуждение Комитета ставился вопрос, каким шрифтом лучше издавать переводы — калмыцким или русским. Этот вопрос был поднят Советом Ставропольского Андреевского братства, который при получении от Астраханского Комитета переводов прислал в обмен на них переводы некоторых молитв и 10 заповедей, сделанных членом братства Розовым. Но все эти издания и переводы не привели к подъему образовательного уровня в школах и сознательному усвоению христианства.

До основания миссионерских станов, да и после крещением калмыков занимались также и приходские священники, ибо крещеные проживали не только вокруг и в своих миссионерских станах, но и в русских селах Астраханской губернии: Дурновском, Ильинском, Аксайском, Солено-Займищенском, Грачевском, Лебяжинском, Замьяновском, Сероглазин-

ском, Косикинском и др. Отчеты Комитета с 1870 по 1910 гг. показывают большое количество крещеных приходскими священниками /5, оп. 440, д. 564, л. 13/. Но в отчетах изобилуют факты, свидетельствующие о поверхностном, формальном характере принятия калмыками христианства. В отчете Комитета за 1870 г. говорится, что крещеные только по имени христиане, в церковь не ходят, детей не крестят, христианские заповеди не исполняют и не причащаются, вступают в брак с некрещеными /5, д. 358, л. 229/. В отчете за 1882 г. сказано, что крещеные придерживаются обычаев своих соплеменников, кресты и иконы у них спрятаны, их вынимают для показа при посещении миссионера.

Степень усвоения христианства крещеными и калмыками, живущими в станицах и селах Астраханской губернии, также была низка, как и в миссионерских станах Калмыцкой степи. Как писали "Астраханские епархиальные ведомости" в 1890 г. в Дурновском приходе многие крещеные христианских обрядов не исполняют, молитв не знают, носят калмыцкую одежду /30, 1890 г., № 1, с. 13/. Эти данные полностью могут быть отнесены ко всем крещеным калмыкам, живущим при станах, в станицах и в селах Астраханской губернии.

С 13 по 26 июня 1910 г. в Казани состоялся миссионерский съезд, который также константировал, что уровень усвоения православной веры у крещеных калмыков невысок. Задачи и программа съезда были определены еще в июне 1909 г. Синодом и опубликованы в "Известиях" по Казанской епархии в сентябре 1909 г. № 35 /102, с. 651-655/. За два дня до открытия съезда состоялось предварительное собрание, на котором было решено, ввиду сложности обсуждаемых вопросов, распределить работу по отдельным секциям. Так, отделом под названием "Ламайство" руководил астраханский епископ Георгий, его товарищем был назначен преосвященный Макарий, настоятель Свияжского Устейского монастыря, докладчик — доцент Академии иеромонах Гурий, секретарь С. Г. Павловский из Донской духовной консистории. Докладчик по буддизму Гурий, дав справку об историческом прошлом калмыков, обратил внимание на большое количество духовных лиц среди калмыков. Он предложил уничтожить должность главного бакши у донских калмыков. Епископ Никонор доложил о деятельности православной миссии среди астраханских калмыков. По их докладам съездом были приняты следующие постановления: миссия должна иметь членов, стоящих нравственно и умственно выше, чем ламайское (буддийское — Г. Д.) духовенство, поэтому миссионеры должны иметь специальное миссионерское образование.

Миссия должна была заботиться о привлечении большего числа слушателей в миссионерское отделение при Казанской Духовной Академии. Решено было также основать миссионерский монастырь в Калмыцкой степи.

Миссии астраханская, ставропольская, донская должны иметь одного общего миссионера с местожительством в центре Калмыцкой степи. Решено

было изыскать меры к предотвращению дальнейшего увеличения буддийского духовенства и довести это до сведения МВД. Гурий в своем докладе ставил вопрос о причинах неуспеха христианизации. Одна из основных причин, по его мнению, заключается в том, что на всем протяжении процесса христианизации не были выработаны планы и методы ее ведения. Так было до основания Астраханского епархиального Комитета, так осталось после его утверждения. Он пишет, что "после организации миссионерского Комитета также не встречаем планомерные, приноровленные к жизни, обычаям, психике калмыков методы миссионерской деятельности. Священники станов не знают калмыцкий язык и стараются быстрее покинуть их" /102, с. 673-685/. Круг вопросов, обсуждавшихся на съезде, свидетельствует о том, что духовные православные лица настоятельно искали меры к улучшению деятельности миссии.

Действительно, одной из причин неуспеха христианизации являлось противодействие со стороны буддийского духовенства и калмыцких феодалов. Во II-й половине XIX — начале XX вв. в Калмыцкой степи насчитывалось, по сведениям Костенкова, 1227 духовных лиц, не считая многочисленных учеников хурулов. Им противостояли 6—8 миссионеров в 3 миссионерских станах и 5 пунктах /7, оп. 8, д. 1235, л. 15/. В отчете Комитета за 1885 г. говорится, что "хурулы появляются один за другим в улусах, щеголяя друг перед другом затейливостью архитектуры и богатым убранством. Можно подумать, что все это делается с одобрения и поощрения со стороны тех, кто имеет власть" /7/. Духовные власти считали, что неуспех христианизации происходит от того, что буддийское духовенство охраняется Управлением калмыцким народом, а меры по сокращению числа калмыцких духовных лиц не действительны.

В 1916 г. один из священников писал, что среди кибиток "величаво возвышаются стройные красивые здания ламайских (буддийских — Г. Д.) кумирен, в то время как неподалеку от них имеются русские села и станицы с бедными запущенными православными храмами" /30, 1916, № 31, с. 580/. Несомненно прав был Гурий, когда писал в 1916 г., что "духовный класс калмыков силен в ламаизме (буддизме — Г. Д.) своей массой, своей сплоченностью" /56, с. 31/.

Неудачи христианизации заключались и в самих миссионерах, часто плохо подготовленных к этой деятельности, не знающих язык, обычаи, традиции народа. Об этом говорилось в отчете Комитета за 1883 г.: "миссионерами посылались люди вопреки их желанию, называвшую свою миссию игом, не знающие калмыцкий язык. Таким миссионерам ничего не оставалось как действовать путем подкупа и обольщения" /30, 1884 г., № 7-8, с. 131/. Об этой причине на Казанской миссионерском съезде говорил Гурий. В 1916 г. на страницах "Астраханские епархиальные ведомости" критиковалась так называемая "обрусительная" система просвещения калмыцкого народа. Эта система должна была заставить калмыцких детей забыть свой родной язык и научить их русскому. Автор, противник

этой системы, пишет, что "поставить душу калмыков в такие условия, при которых она могла бы свободно иметь общение с богом и возрастать духовно, необходимо употреблять родной им калмыцкий язык" /30, 1916 г., № 32, с. 616-622/.

Отрицательно сказывалась на успехе христианизации не только и малочисленность штата миссионеров, но и их текучесть. Так, с 1877 по 1899 гг. в Улан-Эргинском стане сменилось 7 миссионеров, в Ноин-Шире за эти же годы — 9. В каждом донесении миссионеров в Комитет говорится о необходимости увеличения их числа /5, оп. 440, д. 1258, л. 13 об/.

Православные духовные лица, которые были призваны просветить "дикарей и полудикарей", стояли сами не на высоте, не отличались ни нравственностью, ни трезвостью. В 1881 г. священники П. Смирнов и К. Петрушевский доносили в Комитет после обозрения станов Улан-Эрге и Ноин-Шире, что "сам миссионер Митрофан, к сожалению, слишком отяжелел, опустился и видимо подвержен непрерывной не трезвости" /101, с. 189/. В 1882 г. Астраханский епископ Евгений совершил поездку по миссионерским станам, в результате которой миссионеров Митрофана, Сергия, псаломщика Иннокентия обратно водворил в их монастыри, как "не имеющих надлежащее приготовление..." /101, с. 150/.

Имелись расхождения в оценке христианизации калмыков между духовной и светской властями. Миссионеры считали, что губернские власти оказывают недостаточное внимание миссионерским станам, не способствуют крещению калмыков, а иногда, вообще, препятствуют этому. Миссионеры писали, что "те лица, которым вверена жизнь калмыков, проявляют больше сочувствия язычеству, нежели православию. Не оказывают никакого деятельного участия в делах миссии вообще и в частности в нуждах крещеных калмыков" /5, оп. 440, д. 1258, л. 9/.

В 1883 г. Астраханская консистория по заданию председателя Комитета собрала сведения о миссионерах, знающих калмыцкий язык. Оказалось, что во всей Калмыцкой степи только один Пармен Смирнов — священник походно-улусной церкви владел письменным и разговорным калмыцким языком /30, 1883 г., № 1-24, с. 67/.

Такое неудовлетворительное состояние миссионерского дела побудило духовные власти сделать попытку подготовить будущих миссионеров из числа крещеных калмыков. Крещеные Л. Лопатин, А. Дворников, П. Вилявин после окончания Улан-Эргинской миссионерской школы были посланы в Казанскую учительскую семинарию /30, 1883 г., № 6-7, с. 125/. В отчете за 1891 г. имеются сведения о том, что Л. Лопатин учился затем в Астраханской духовной семинарии, которую окончил в 1890 г., и был назначен помощником миссионера в стане Улан-Эрге, затем переведен миссионером в Чилгирский стан /30, 1892 г., № 20, с. 325/. А учитель псаломщик был тоже из крещеных. В течение 3 лет помощником учителя в Астраханской миссионерской двухклассной школе работал крещеный К. Николаев. В 1897 г. его перевели помощником миссионера в Ноин-Ши-

ренский стан, и здесь он работал учителем в местной миссионерской школе. В общей сложности на миссионерской деятельности за все время существования миссии находилось не более 10 крещеных (Ф. Загоскин, И. Шигиденов, Г. Смирнов, И. Чавычалов, С. Хабланов, Н. Лебедев, П. Михайловский, Ф. Манцов, И. Горохов и др. /30, 1898 г., № 6-7, с. 214/. Подготовка кадров из крещеных калмыков мотивировалась тем, что они знают свой язык, быт, обычаи народа, а чтение христианской проповеди на понятном народу родном языке в значительной мере облегчило бы ее усвоение.

Для улучшения работы миссии были намечены и другие конкретные мероприятия, такие, как строительство новых часовен, церквей в улусах, основание новых станов, перевод на калмыцкий язык духовных христианских книг и т. д. Намечалось строительство церкви в урочище Утта Харахусовского улуса, а в 1883 г. была закончена постройка деревянной церкви в поселке Лагань /30, 1885 г., № 6-7, с. 118/.

По отчету 1892 г. намечалось основание миссионерских станов в Лоле, Кегульте, Шерете, Донской Царице /30, 1893 г., № 18-20, с. 185/.

Миссионер стана Улан-Эрге Л. Лопатин рапортом от 5 июля 1893 г. сообщил Комитету о необходимости устройства нового стана в местности Березовая Балка Малодербетовского улуса вследствии увеличения числа новообращенных, а также взамен упраздненной походно-улусной церкви. Об этом было доложено Комитетом главному попечителю. Письмом от 17 января 1885 г. главный попечитель ответил, что основание нового стана вряд ли возможно в виду сокращения доходов калмыцкого общественного капитала, за счет которого может быть построен означенный стан /16, оп. 4, д. 841, с. 1-17/.

В числе мер, направленных на успех христианизации, миссионеры видели перевод крещеных калмыков на оседлость и введение хлебопашества среди них. Для закрепления навыков земледелия необходимо было, по их мнению, поселить среди калмыков крестьян. В 1875 г. миссионер А. Крылов писал, что для достижения целей нужно очень немногое, а именно "построить церковь, дать священника и учителя, открыть школу, дать им небольшие средства, выделить немного земли, снабдить их учебными пособиями и вот вам начало миссии" /90, с. 268/. Но и этот опыт не удался. Все просмотренные отчеты Комитета с 1870 по 1910 гг. свидетельствуют о том, что земледелие у крещеных не стало постоянным занятием, если некоторые из них им и занимались, то от случая к случаю. Только в двух отчетах вскользь говорится об одном и том же стане, где крещеные занимались земледелием. В отчете за 1889 г. сказано, что крещеные Ноин-Шире кочуют, только некоторые из них 3-4 года назад начали заниматься земледелием /30, 1890 г., № 8-10, с. 27/. По отчету 1910 г. видно, что из 430 крещеных стана Ноин-Шире только 15-20 семей занимаются хлебопашеством и скотоводством /30, 1910 г., № 13, с. 138/.

Светские власти продолжали изучение мер для успешной христианизации калмыков и всячески помогали миссионерам. Так, 17 марта 1883 г.

главный попечитель калмыцкого народа Осипов, представил председателю Комитета записку, в которой анализировал меры, способствующие и препятствующие крещению калмыков. Но в записке Осипова Комитет не нашел ничего нового, что могло бы ускорить христианизацию /30, 1884, № 7-8, с. 131-135/.

В 1892 г. главный попечитель В. Башкиров предоставил Комитету возможность отправлять свои пакеты миссионерам станов через Управление калмыцким народом, а также распорядился выдать открытые листы и свидетельства на бесплатные разъезды по степи всем миссионерам, их помощникам, а также священникам приходов " /30, 1893 г., № 18-20, с. 169-172/.

Царское правительство, как и прежде, стремилось найти последователей православия среди калмыцкой знати и даже среди калмыцкого духовенства. В отчете Комитета за 1877 г. показано о принятии крещения гелюнгом Багацохуровского улуса Балтык Джимбаевым /5, оп. 440, д. 721, с. 33/. 19 октября 1875 г. в кафедральном соборе г. Астрахани был крещен нойон Хошеутовского улуса Церен-Надмит Тюмень. Крещение его сопровождалось торжественным богослужением в присутствии многих официальных лиц, крестным отцом его был объявлен царь Александр II. При крещении Тюмень был наречен именем Александр и ему были вручены царские подарки — икона спасителя и бриллиантовый перстень, архиепископ Хрисанф подарил ему Евангелие /3, оп. 8, д. 9401, л. 22-24/. Об этом событии сообщалось на страницах журналов "Странник", "Миссионер", "Донские епархиальные ведомости", "Астраханские епархиальные ведомости".

Разные причины побуждали калмыков принимать христианство, но в основном те же самые, что и в XVII — первой половине XIX вв.

В 1862 г. к Черноярскому священнику Орлову обратились калмыки в числе 143 человек, принадлежащие зайсангу Оргучкаеву Малодербетовского улуса, с просьбой окрестить их. При этом они заявили, что крещение примут тогда, когда Астраханская палата Государственных имуществ даст им для поселения участок земли в урочище под названием Лапшинова. Но земля эта принадлежала нойону Малодербетовского улуса Тундутову. В связи с этим обратились к Тундутову с просьбой уступить этим калмыкам землю в Лапшиново, и он согласился с тем условием, чтобы калмыки после принятия крещения постоянно жили на этой земле. Калмыки зайсанга Оргучкаева подали просьбу о крещении с целью освободиться от платежей своему нойону /5, оп. 146, д. 251, л. 1-2, 16/.

В 1863 г. калмыки дундухурулова рода Малодербетовского улуса в числе 100 человек мужского пола подали прошение о крещении тому же самому священнику Орлову. Но крестились из них только 6 человек, которые кочевали по урочищу Малзрык-Нур. Остальные отказались от крещения /5, л. 7 об - 12 об/.

В отчете Комитета за 1884 г. сказано, что гелюнг Сангаджи Омашев

принял крещение из-за преследования бакши, и стал при крещении Стефаном Полухиным /30, 1885, № 6-7, с. 89-90/.

Для привлечения большого числа калмыков к крещению правительство предприняло в начале XX в. еще более радикальные меры. Для успеха миссии стали необходимым считать не только изучение языка, быта, верований калмыков, но и разрешение земельного вопроса, оказание медицинской и агрономической помощи и, наконец, поощрение и пропаганду смешанных браков. В "Астраханских епархиальных ведомостях" с этой целью публикуются статьи на самые различные темы из быта, жизни, религии калмыцкого народа, приводятся примеры принятия калмыками новой веры, а также критикуется деятельность миссионерского Комитета.

Среди астраханского духовенства встречались люди, которые понимали необходимость просвещения как калмыков, так и русских, организации школ, наделения крещеных землей. В течение 12 лет с 1875 по 1887 гг. миссионерский Комитет ходатайствовал о выделении крещеным земли, но против этого возражали попечители, в частности, Кандыба в 1887 г. отвечал, что "некрещеные не согласны на выделение земли крещеным" /74, с. 738/.

В 1889 г. крещеным калмыкам в урочище Чилгир была отведена земля, затем последовало разрешение на отведение земли станам Улан-Эрге и Ноин-Шире по 99 десятин каждому. Но это была мизерная доля. В 1915 г. иеромонах Иринарх внес предложение о необходимости выделения крещеным земли по 5-10 десятин на семью для поселения в различных местах Калмыкии. 1-й участок, по его мнению, нужно было выделить в урочище Цаган-Усун около Чилгира, 2-й — в урочище Яшкуль Икицохуровского улуса, 3-й — в урочище Березовая балка, 4-й — для построения миссионерского монастыря в урочище Каштаны или Деду Холсун /74, с. 809/. Указом Синода еще в 1-й половине XIX в. было разрешено "для укоренения в сердцах калмыков, расположенных к христианской вере и приучения их к устроенному хозяйству на отведенных им удобных хлебопашеству землях, поселить между ними знающих хозяйственное дело крестьян от 5 до 10 человек на каждые 100 кибиток с нарезкою земли на долю каждого из них". Этот указ долго не выполнялся, только в 1911—12 гг. правительство выделило из калмыцкой земли для пользования крестьян сел Улан-Эрге 30 тыс. десятин, Элисты — 7 тыс. десятин, Вознесеновского — более 13 тыс., Булгун-Сала — 6975 и т. п. /74, с. 813/. Таким образом, русские крестьяне интенсивно осваивали Калмыцкую степь.

Более 200 лет православные пастыри насаждали и пропагандировали христианство среди калмыков. Христианизация калмыков являлась одним из важнейших инструментов осуществления русификаторской политики царизма. Цели христианизации выражены устами А. Крылова, что "религия христианская сделает из калмыков — русских" /89, с. 403/. Подобное мнение высказывали миссионеры А. Воронцов, Н. Снесарев, П. Смирнов и др. А. Воронцов выражал надежду, что калмыки будут "царелюбивы,

россиелюбивы и христолюбивы", и писал, что необходимо "из этих добрых, хороших и способных детей природы сделать истинно-русских подданных" /30, 1878, № 49, с. 725/.

В плане идеологического воздействия на буддизм крещение не давало ощутимых результатов. В Астраханской губернии имелись районы, совершенно нетронутые миссионерами. О религиозном синкретизме, характерном для многих народов России, у калмыков не могло быть и речи. Но усердие миссионеров не прошло бесследно. Так, например, калмыки перед отправлением на рыболовные промыслы в Каспийское море приходили в церковь и ставили свечи Николаю угоднику или Микуле бурхану, как они его называли, для благополучного возвращения /30, 1885 г., № 6-7, с. 1117/. Но в основном христианская вера выражалась у калмыков в повторении краткой христианской молитвы, обращении к образку, хранимому в недоступном месте /30, 1881 г., № 6-7, с. 111/, а иногда сводилась к заимствованию некоторых элементов русской культуры.

Христианизация большедербетовских калмыков

Планомерное распространение христианства среди большедербетовских калмыков началось со времени основания в Ставрополе православного Андреевского братства в 1873 г. /94, с. 12/. Во главе братства стоял епископ Ставропольский. Андреевское братство взяло на себя обязанность организации миссионерского дела в Большедербетовском улусе, открытия миссионерских школ и подготовки миссионеров, переводов православных духовных книг на калмыцкий язык и др. До основания братства отмечены лишь единичные случаи крещения, в основном, по инициативе частных лиц. Так, в 1832—1833 гг. было окрещено 66 мужчин и 53 женщины. После крещения эти калмыки были причислены к Кавказскому линейному казачьему войску, дальнейшая судьба их неизвестна /54, с. 575-576/.

Деятельность Братства была в первое время направлена на подготовку миссионеров. Для этой цели по его ходатайству в 1874 г. была открыта кафедра калмыцкого языка при Ставропольской духовной семинарии /94, с. 12/. В 1874 г. епископ Герман посетил кочевья большедербетовских калмыков и их хурулы, беседовал с нойоном улуса и гелюнгами. По приезде в Ставрополь он дал распоряжение священникам приходов иметь у себя по 1—2 калмыцких мальчика для постепенного приобщения их к жизни верующего христианина и для подготовки из них в будущем миссионеров. В 1875—76 гг. по приглашению епископа Ставрополь посетил бакша большедербетовских калмыков Санджи Яванов и был награжден серебряной медалью на станиславской ленте. Поездки высоких духовных лиц в Большедербетовский улус свидетельствуют о том значении, какое придавалось миссионерскому делу. Целью поездок было знакомство с бытом, религией калмыцкого народа и выяснение возможных мер для их крещения, а также

привлечение калмыцких мальчиков в православные духовные школы. После этих обменов визитами калмыцкого и русского духовных особ в Ставропольскую духовную семинарию были определены 3 калмыцких мальчика — Т. Убушиев 10 лет, Э. Санджиев 11 лет, Б. Никеев 10 лет. Они были приняты в подготовительный класс на средства калмыцкого общественного капитала. Проживали они в приюте при Братской школе, устроенной в 1878 г. силами Братства. Однако из воспитанников семинарии до 7 лет не вышло ни одного миссионера, судьба троих мальчиков неизвестна. Указом Синода от 10 января 1881 г. кафедра калмыцкого языка была закрыта /138, № 8, 1881, с. 553/. Так, подготовка миссионеров через кафедру калмыцкого языка при Ставропольской духовной семинарии не оправдала надежды Андреевского братства. В 1873 г. Братство основало школу в с. Дербетовка близ калмыцких кочевий и приняло на свое попечение школу в селах Большая Джалга и Ивановское. Изначально эти школы не имели в своих стенах детей калмыков. В 1875 г. Совет братства обратился к попечителю улуса с просьбой помочь привлечь калмыцких мальчиков. В школе с. Большая Джалга на 110 учеников приходилось только 5 калмыцких детей. Из них трое умерли, одну девочку взяли родители, только одного удалось окрестить /54, с. 578/.

В 1875 г. в хуторе зайсанга Мельзи священник Баиздрянков открыл школу. Учителем в школе работал крещеный калмык Иван Шигиденов. Им в Багабурульском роде, в хотоне Чоно Харманджиева была открыта частная школа, которая помещалась в кибитке. Но вскоре школа оказалась без учителя, так как Шигиденов перешел в школу с. Большая Джалга /139, № 22, 1911, с. 998/.

Эти школы не играли и не могли играть серьезной роли в просвещении калмыков, но все же они способствовали распространению грамотности в среде калмыцкого населения. Одновременно с этими мерами перед Андреевским братством стал вопрос о миссионерском стане и миссионере. Долгое время не могли найти миссионера. В 1879 г. изъявил желание им стать священник Ф. Синьковский, служивший в алтайской миссии, но он не приехал. Епископ Старопольский Герман обратился за помощью к православному миссионерскому обществу, и общество порекомендовало А. Успенского, священника из г. Орла, кандидата Московской Академии, но и он не занял должность миссионера. Только в 1884 г. миссионером среди большедербетовских калмыков стал иеромонах Иоанн /54, с. 583-584/. Он предпринял поездки по хотонам Ставропольских калмыков, но его деятельность как миссионера была безрезультатной. В 1886 г. во главе Ставропольской епархии стал Владимир Томскин, бывший глава Алтайской миссии. В мае 1889 г. в с. Яшалта им было окрещено 50 человек калмыков. Это событие послужило началом основания миссионерского стана среди большедербетовских калмыков /54, с. 586/. Летом 1890 г. поселок получил одобрение царя на самостоятельное существование и был назван Князь-Михайловское. Миссионером в стане стал игумен Анто-

ний, его помощником — Я. П. Дуброва. Поселок получил 6 тыс. десятин удобной и 1744 десятин неудобной земли. Из калмыцкого общественного капитала было выделено 12175 руб. на устройство церкви, школы, домов миссионеру и учителю /10, оп. 85, д. 151, л. 3/.

В 1890 г. в поселке Князь-Михайловское был построен храм. В стане постоянно менялись миссионеры. Гурий писал, что "во главе миссии стояли лица, для которых миссия являлось или делом случайным или новым, совершенно неведомым. Во главе миссии не было людей глубоко преданных ему, любящих и опытно знающих..." /54, с. 585/. За 1888—1896 гг. сменилось 9 миссионеров. Несправедливо было бы умолчать о помощнике миссионера Я. П. Дуброве, чья деятельность была связана с основанием миссионерского стана Князь-Михайловское. В 1889 г. Дуброва стал помощником миссионера, в августе 1892 г. — помощником попечителя улуса. Он занимался обучением детей, ведал хозяйственной частью, заботился о постройке жилищ, о разработке пашни. В 1891 благодаря старанию Дубровы были построены дом для миссионера, школа и заново отделана церковь. Он прекрасно понимал цель христианизации калмыков и писал, что "крещение их было только благовидным предлогом, за которым и скрывалась настоящая цель, именно, чтобы калмыки как отдельная нация перестала существовать". Прослужил он в стане 6 лет. Однако, таких, как Дуброва, были единицы /64, с. 110/.

С миссионерством были связаны первые просветительские начинания, первые шаги школьного обучения, хотя задача этих школ заключалась в подготовке миссионеров. В 1889 г. в стане была открыта школа, называвшаяся церковно-приходской школой грамоты, с 1893 г. — церковно-приходской одноклассной школой. В школу поместили несколько калмыков. 15 мая 1894 г. при школе открыли приют. В 1894—95 гг. в нем находилось 14 пансионеров, в 1896 г. — 17, 1897 г. — 14, в 1898 г. — 19, в 1902 — 17, в 1903 г. — 10, в 1914 г. — 19 калмыков. Со дня основания школы до 1893 г. сменилось 7 учителей. В 1896 г. калмыцкий язык преподавали крещеные калмыки Доржеев и Шигиденов. Шигиденов работал в стане псаломщиков, хорошо знал русский, калмыцкий и монгольский языки. В 1890 г. он перевел на калмыцкий язык краткий катехизис, молитву перед причастием, три поучения о христианской вере /139, № 39, 1911. с. 1141-1261/.

Первый выпуск школы состоялся в 1894 г., было выпущено три калмыка /139, № 37, 1911, с. 1141-1146/. И хотя выпускники школы не принесли пользы миссионерскому делу, в целом же создание ее, как и других школ у калмыков, сыграло положительную роль.

В 1895 г. было открыто отделение Князь-Михайловского стана в пос. Розсыпянском в урочище Чандута и при нем приют. В 1896 г. в Розсыпянском была открыта церковно-приходская школа, которая помещалась в тесной, малоудобной для занятий крестьянской избе. Обучали детей по программе одноклассных церковно-приходских школ. Но школа не отвечала целям миссии, т. к. все учащиеся в ней были русские. Только в 1899 г.

из 53 учащихся был один некрещеный калмык, в 1903 г. калмыков в школе не числилось. В 1912 г. отделение Князь-Михайловского стана в пос. Розсыпянском было закрыто, ввиду отсутствия детей калмыков. Эти два стана стали центром, где проживало крещеное население и откуда велась христианизация большедербетовских калмыков. В № 19 "Ставропольских епархиальных ведомостей" за 1914 г. приведено число крещеных с 1839 по 1914 гг. Самым "урожайным" годом был 1889 г., когда было крещено 6 человек /139, № 19, 1914, с. 163/. Всего за 25 лет существования стана приняли христианство 282 человека. В 1914 г. в пос. Князь-Михайловское проживало 133 крещеных калмыков, 238 русских крестьян, 12 лиц духовного звания. Крещеные этого стана по своим религиозным воззрениям мало отличались от некрещеных. На страницах "Ставропольских епархиальных ведомостей", анализируя неуспех христианства среди большедербетовских калмыков, миссионеры отмечали, что многие крещеные не ведут истинно христианской жизни и при первом случае возвращаются в старую веру. Принятие православия калмыками не есть последствие их убежденности в правильности христианской веры по сравнению с язычеством, а вызвано надеждой получить денежные пособия — к такому выводу пришли православные пастыри, анализируя дела миссии /10, оп. 85, д. 151, л. 23-24/.

До 1899 г. всех принявших крещение селили в стане Князь-Михайловское, с 1899 г. им разрешено было по принятии христианства оставаться на прежних местах жительства, что означало определенную уступку новокрещенным. В 1915 г. в Отчете Ставропольского епархиального комитета отмечалось, что в стане Князь-Михайловское две улицы, вместо землянок дома. В 1894 г. в Хаджикиновом и Лапинском родах Большедербетовского улуса были открыты две школы с целью подготовить почву для просвещения калмыков. Хаджикиновская школа помещалась в свободной комнате родового правления и детей обучал писарь правления. Первоначально обучались 6 калмыцких детей. С уходом писаря в отставку школа закрылась. Школа в Лапинском роде находилась около хурула. Учителем работал крещеный А. Михайлов, в будущем — один из лидеров национального возрождения калмыков, окончивший Ставропольскую духовную семинарию. В имении Байшанта, принадлежавшем крещеному нойону Большедербетовского улуса М. Гахаеву, была основана в 1894 г. школа. Обучением детей занимался урядник ст. Червленной Терской области. Но через 4 года школа была закрыта /139, № 23, 1895, с. 117-118/.

Андреевское братство занималось и переводами духовных книг на калмыцкий язык, правда эту практику нельзя признать удачной. Розов перевел начальные молитвы и десятисловие, огласительное поучение, но эти переводы практического применения не имели. Переводами занимался учитель школы в Б. Джалге И. Шигиденов. Он перевел Евангелие от Матфея, этот перевод был передан на рассмотрение Розову. Несмотря на то, что перевод был раскритикован, вынуждены были применять его за неимением других. Братство пользовалось переводами П. Смирнова. Вместе

с Комитетом Братство пришло к решению печатать переводы одновременно двумя шрифтами: русским и калмыцким, но практического применения это решение не имело. Для привлечения других лиц к переводческой деятельности Братство постановило учредить премии за лучшие переводы и книги миссионерского содержания. В 1877 г. оно выдало одну премию Розову, но охотников делать переводы больше не находилось. В 1881 г. Совет Братства учредил должность катехизатора для обучения христианским молитвам тех, кто желал и готовился к крещению. Должность катехизатора исполнял Розов. В конце XIX — начале XX вв. христианизация пошла на убыль и вскоре была совсем прекращена в связи с начавшимися революционными событиями.

Христианизация донских калмыков

Упоминания о крещеных калмыках начинаются с 30-х гг. XIX в., т. е. со времени образования самостоятельной Донской и Новочеркасской Духовной Консистории. До этого времени имеются сведения лишь о единичных случаях крещения, особенно лиц, совершивших преступления. Так, в 1830 г. крестились Д. Улимджиев, У. Чуримов, А. Кирсанов, сидевшие в остроге за убийство. Факты о крещении таких лиц имеются за 1830, 1832, 1835, 1846, 1850, 1858 гг. Но были случаи и отказа от христианства после освобождения от наказания. В 1830 г. прошение о крещении подал А. Задинов и был крещен, а после освобождения из острога отказался от православия /52, с. 621-622/. Крестили калмыцких детей-сирот, живших в русских семьях. В 50-х гг. пробовали собрать сведения о всех крещеных донских калмыках за 1835—1852 гг. Для этого были разосланы приказы благочинным собрать сведения о крещеных и их приходах. Но данных не последовало. В 1853 г. была сделана еще одна попытка собрать сведения о крещеных, но снова безрезультатно /52, с. 628-629/. Сведения о деятельности служителей православных церквей среди донских калмыков также отсутствуют. Указ Синода от 13 марта 1862 г. подтвердил, если "иноверец нехристианского исповедания во время следствия и суда примет православную или другую терпимую и признаваемую в империи христианскую веру, то наказание может быть уменьшено и даже смягчено" /137, № 1, 1870, с. 4/.

21 ноября 1871 г. открылся Донской Епархиальный Комитет православного миссионерского общества под председательством архиепископа Донского и Новочеркасского Платона. В состав Комитета входили начальник штаба Донской области, редактор Донских областных ведомостей, губернский секретарь и другие официальные лица — всего 226 человек. Комитет не сразу приступил к своей основной деятельности. Это видно из его отчета за 1877 г., где сказано, что "Комитет досель не открыл миссии для обращения нескольких тысяч инородцев.... Вся деятельность Комитета состояла пока в принятии и хранении поступающих в оный из разных

источников сумм". Комитет начал свою деятельность с изучения языка, быта, верования калмыцкого населения Дона. Для этой цели предпринимаются поездки преподавателей духовной семинарии к калмыкам. В 1872 г. был командирован к донским калмыкам преподаватель семинарии А. Крылов, чтобы он "наглядно дознал степень склонности их к усвоению гражданского быта вместе с принятием христианства " /140, №33, 1877, с. 843/. Он изучил быт, нравы, обычаи калмыков и пришел к выводу, что в калмыцком народе есть почва для принятия христианства. Они и умственно, и нравственно развиты настолько, что могут слушать евангельскую проповедь. В журнале "Миссионер" была напечатана его рекомендация по поводу распространения христианства среди калмыков. Он считал, что миссионер должен обладать всесторонними знаниями и быть готовым ответить на все вопросы и рекомендовал назначать на миссионерское поприще не монахов или священников, а светских лиц. Они должны быть учителями. Для этого необходимо открыть в калмыцких станицах школы и в них в качестве миссионеров назначать учителей. Они должны быть знакомы и со светской и богословской науками, знать калмыцкий язык. а также уметь делать оспопрививание и лечить болезни /140, № 14, 1874, с. 138/.

Силами Комитета в донской духовной семинарии был открыт класс калмыцкого языка для подготовки миссионеров из числа ее воспитанников. Преподавателем назначен А. Крылов.

21 ноября 1880 г. в слободе Ильинка 2-го Донского округа Комитет открыл приют для 3—5 калмыцких мальчиков. Открытие приюта в Ильинке объясняется ее близостью к калмыцким кочевьям, а также тем, что здесь с 1839 г. находилось калмыцкое приходское училище, а с 1844 г. калмыцкое окружное училище. Первыми воспитанниками приюта были А. Чеминов 9 лет, Б. Куберлинов 9 лет, П. Хараманжинов 9 лет. В 1881 г. были приняты еще двое — Б. Муконов и П. Бембинов. Но в течение 1884—85 гг. из приюта выбыли П. Хараманжинов, Ц. Бембинов. После их ухода Комитет почти безрезультатно пытался найти новых питомцев для приюта. Но таковых не оказалось. Тогда Комитет обратился к Наказному атаману, но безуспешно. Смотритель окружного училища Яковлев в 1886 г. нашел двух калмыцких сирот М. Конинова и И. Басанова и поместил их в приют. Вскоре туда же поступил С. Пудинов. Итак, в 1880—1886 гг. поступило в приют 9 калмыцких мальчиков. После 1886 г. не отмечено новое поступление калмыцких мальчиков в приют. Дети должны были утром и вечером читать молитвы, посещать регулярно церковь, соблюдать посты, закон божий, одним словом пропаганда православия принимает регулярный характер. Считалось, что дети — благодатная почва для восприятия христианских идей, ибо они еще не успели впитать традиционную веру своих родителей. Но несмотря на все усилия православных властей, школы с самого начала своего существования были обречены на неудачу. 24 августа 1889 г. приют был упразднен /52, с. 634/. Как было сказано выше, из 9 воспитанников, 4 покинули приют по разным причинам. Ни один из

5 оставшихся воспитанников впоследствии не стал миссионером. Неудача с приютом привела епархиальные власти к мысли о необходимости подготовки миссионеров из числа калмыков, привлекая их сначала в духовное училище. Так, из воспитанников приюта в 1891 г. Чеминов, Абушинов, Пудинов были определены в Новочеркасское духовное училище. Чеминов после окончания училища в 1898 г. поступил на миссионерские курсы в Казани и по окончании их был определен в Платовскую церковно-приходскую школу, а в 1903 г. назначен священником Платовской церкви. В 1906 г. его определили священником Донского округа, так что миссионером он не был. Абушинов и Пудинов были определены священниками церкви в Гремучем колодце, затем в церкви с русским населением. Из этих троих, о которых писали как об удаче православной миссии, Пудинов в 1905 г. был уволен из духовного звания, по неизвестной причине /137, № 3, 1912, с. 46/. Муканов после окончания учительской семинарии работал в окружном училище учителем, Куберлинов стал писарем в Сальском окружном полицейском управлении, впоследствии сдал экзамен на звание сельского учителя /137, с. 46/. Таким образом, из 5 приютских детей ни один не стал миссионером. Потерпев неудачу с подготовкой миссионеров из числа самих калмыков, Комитет решил найти готовых миссионеров. С этой целью обратился к Братству Св. Гурия в Казани и Андреевскому Братству в Ставрополе. Приглашая миссионера, Комитет планировал устроить миссионерский стан, часовню при Гремучем колодце, около станицы Платовской, где проживали крещеные калмыки. Один из студентов Казанской духовной академии А. Попов согласился стать миссионером. Прожив некоторое время в донских степях среди калмыков, он отказался от должности миссионера. В сентябре 1863 г. А. Попов представил в Комитет отчет, где он предлагал при духовной семинарии открыть самостоятельный класс калмыцкого языка с двумя уроками в неделю, изучать буддийскую догматику с разбором и обличением ее, ввести должность практиканта из калмыков для того, чтобы он обучил миссионеров разговорному калмыцкому языку, а также предлагалось устроить церковь, превосходящую своим благолепием калмыцкие хурулы /137, № 2, 1891, с. 39-41/. После отказа А. Попова от должности миссионера Комитет в сентябре 1891 г. на свои средства отправляет И. Левченко на двухгодичные миссионерские курсы в Казанскую духовную академию. В 1893 г. он был определен на должность миссионера с жалованием 800 руб. в год. В 1896 г. он был переведен в Платовскую станицу, недолго пробыл в качестве миссионера.

После него должность миссионера была упразднена и обязанности миссионера были возложены на священника церкви при Гремучем колодце П. Егорова. Псаломщиками были воспитанники приюта Абушинов и Пудинов. В 1903 г. Комитет восстановил должность миссионера, однако желающих занять эту должность не находилось. Если же и находились, то не надолго. Так, при Платовской церкви, которая считалась центром

миссии среди донских калмыков, с 1903—1914 гг. сменилось 4 миссионера, при этом в 1909—10 гг. эта должность была вакантной. В отчете Комитета за 1871 г. говорится, что "проповедь евангелия дикарям не требует обширной учености. Ревность о спасении ближнего, усердие к молитве, благочестивая жизнь, привычка к трудам и лишениям — вот, что нужно для миссионера" /137, № 12, 1873 г., с. 358/. Комитет, видя неудачу многих своих попыток по христианизации калмыков, по подготовке миссионеров, решил привлечь детей калмыков в более дешевые церковно-приходские школы. Обращаясь с русскими детьми, они могли бы, по мнению Комитета, усвоить обычаи, образ жизни русских и основы православной веры.

В октябре 1888 г. в хуторе Плетнева священником А. Власовым была открыта церковно-приходская школа, в 1888—1890 гг. в ней обучалось 16 калмыцких мальчиков из 50 учащихся, в 1890—91 гг. из 87 учащихся — 25 калмыков. Школа помещалась сначала в церковной сторожке, затем в наемной квартире, судьба этой школы была такой же, как и многих других — в августе 1891 г. она была закрыта. По мнению Комитета, из-за происков буддийского духовенства в 1891 г. ни один ученик калмык после лета не вернулся в школу. Другие школы открывались в хуторе Кудиновском, станице Кутейниковской, в поселке Верхне-Серебрякове. Но все они вскоре были закрыты /137, № 4. 1912, с. 74-76/.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддизм и исповедующий его калмыцкий народ занимали не последнее место не только во внутренней, но и во внешней политике России.

Религиозную политику России в Калмыкии можно разделить на несколько периодов, которые имели свои особенности, продиктованные как внутренними, так и внешними обстоятельствами. Вкратце охарактеризуем эти периоды и их отличительные друг от друга особенности.

Первый период охватывает время с момента окончательного поселения калмыков в степях Нижнего Поволжья в середине XVII в. до 1771 г., до откочевки большей части народа в Китай. На этом этапе царское правительство не вмешивается во внутренние, а особенно в религиозные дела Калмыцкого ханства, поэтому калмыки основывали новые хурулы, имели постоянные духовные и иные контакты с Тибетом, калмыцкое духовенство получало образование в тибетских монастырях. Отправляли посольства в Тибет во главе с духовными лицами, калмыцкие правители удостаивались высших титулов и знаков ханской власти от Далай ламы.

С другой стороны, царизм широко проводил политику христианизации, но лишь той части калмыков, которая по тем или иным причинам уходила из пределов Калмыцкого ханства. Всякого рода указы, подарки, награды, льготы крещеным способствовали оттоку населения из пределов коренной территории их обитания и созданию калмыцких поселений на Днепре, Дону, Волге, Урале, Тереке.

Второй период охватывает время с 1771 г. до середины XIX в. На этом этапе вероисповедные дела калмыков стали занимать не последнее место в политике России. В течение последней трети XVIII — первой половины XIX вв. были приняты законы, по которым подлежали сокращению число калмыцких духовных лиц, количество хурулов, регламентировались не только строительство, но и ремонт кумирен, основание новых хурулов. Но свою политику наступления на права калмыцкого народа царизм продолжал проводить осторожно, поэтапно, потому что Калмыкия в это время все еще продолжала занимать пограничное положение, продолжалась Кавказская война, калмыки приняли активное участие в крестьянской войне под предводительством Е. И. Пугачева.

После утраты калмыками своей государственности, пользуясь указами 1737 и 1744 гг., правительство стало широко практиковать их крещение и закрепощения, в основном, именно той части населения, которая проживала за пределами Калмыцкой степи Астраханской губернии.

Третий период падает на 2-ю половину XIX — начало XX вв. Этот период характеризуется сопротивлением со стороны калмыцкого духовенства реализации законов 1834 и 1847 гг. Именно в это время для сохранения своего численного состава калмыцким духовенством были введены институты старшего бакши в улусах, сургулин кебюн (ученики), разделение хурулов на большие и малые. Несмотря на контроль, калмыки продолжали

строить молитвенные храмы, основывать не только кочевые, но и стационарные хурулы.

Во 2-й половине XIX в. активизировалась деятельность православных миссионеров. Были созданы Епархиальный комитет Астраханского миссионерского общества, православное Андреевское братство в Ставрополе, Донская и Новочеркасская Духовная Консистория, миссионерские станы, школы. Миссионеры добивались сознательного усвоения христианского вероучения, переводились на калмыцкий язык православные духовные книги, делали попытку подготовить миссионеров из числа крещеных калмыков. Несмотря на большую помощь государства, все усилия православных пастырей не увенчались успехом, ибо буддийское духовенство было сильно своей общиной и идеологией, имело многовековой опыт борьбы и контакта с другими религиозными системами.

Одним словом, целый ряд причин оказывал влияние на религиозную политику России в Калмыкии, которая осуществлялась по двум основным направлениям — подчинение своему влиянию и контроль калмыцкого духовенства и христианизация калмыков.

Обе мировые религии — буддизм и христианство оказали большое влияние на историю и культуру калмыков, но более приспособленным к условиям их экономики, государственности и культуры и связанному с нею мировоззренческому комплексу оказался все-таки буддизм. И это в конечном счете явилось решающим фактором. Калмыки вошли в историю мировой цивилизации как кочевники, исповедующие буддизм — как, впрочем, монголы и буряты. Тем не менее история взаимоотношений и взаимодействия двух мировых религий в России представляет несомненный интерес для науки, что и сделало ее объектом исследования в данной книге.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. АВПР (Архив внешней политики России), фонд Калмыцкие дела.

2. АВ СПб. ф. ИВ РАН (Архив востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН) ф. 44 — ф. А. М. Позднеева, фонд Г. С. Лыткина.

3 ЦГИА России (Центральный государственный исторический архив), ф. 381 — Канцелярия министра земледелия.

4. ЦГИА, ф. 383 — первый департамент Министерства государственных имуществ.

5. ЦГИА, ф. 796 — Канцелярия Синода.

6. ЦГИА, ф. 797 — Канцелярия обер-прокурора Синода.

7. ЦГИА, ф. 821 — Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел.

8. ЦГИА, ф. 1072 — фонд. Э. Э. Ухтомского.

9. ЦГИА, ф. 1286 — Совет Министров.

10. ЦГИА, ф. 1291 — Земской отдел Министерства внутренних дел.

11. ЦГА РК (Центральный государственный архив Республики Калмыкия), ф. 1 — Главный пристав при калмыцком народе.

12. ЦГА РК, ф. 2 — Комиссия калмыцких дел.

13. ЦГА РК, ф. 3 — Совет Астраханского калмыцкого управления.

14. ЦГА РК, ф. 6 — Ордынское отделение Астраханской палаты государственных имуществ.

15. ЦГА РК, ф. 7 — Канцелярия главного попечителя по заселению дорог через Калмыцкую степь /1845—1864 гг./.

16. ЦГА РК, ф. 9 — Управление калмыцким народом.

17. ЦГА РК, ф. 36 — состоящий при калмыцких делах при астраханском губернаторе /1713—1771 гг./.

18. ЦГА РК, ф. 33 — Астраханская калмыцкая канцелярия.

19. ЦГА РК, ф. 34 — Астраханское калмыцкое правление.

20. ЦГА РК, ф. 35 — Экспедиция при Астраханской губернской канцелярии.

21. ЦГА РК, ф. 42 — Ламайское духовное правление.

22. ЦГА РК, ф. Р-14 — фонд Н. Н. Пальмова.

23. ЦГА ВМФ, Центральный государственный архив Военно-Морского Флота, ф. 177 — Дела приказа воинского морского флота.

24. ЦГА ВМФ, ф. 233 — Дела графа Ф. М. Апраксина.

25. ЦГАДА Центральный государственный архив древних актов ф. 119 — Посольский приказ, калмыцкие дела.

26. ЦГАДА, ф. 186 — фонд Ф. А. Бюлера.

27. ЦГАДА, ф. 199 — портфели Миллера.

28. РО ГПБ, ф. 590 (Рукописный отдел Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина) — фонд А. М. Позднеева, 1910.

29. ГАСК, ф. 135 (Государственный архив Ставропольского края).

30. АЕВ (Астраханские епархиальные ведомости).
31. Полное собрание законов Российской империи;
32. Авляев Г. О. Калмыцкие хурулы в XIX в. // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.
33. Бадмаев А. В. Роль Зая пандиты в истории духовной культуры калмыцкого народа. Элиста, 1968.
34. Бадмаев Н. Домашне-религиозный быт приволжских калмыков. Астрахань, 1899.
35. Бакунин В. М. Описание истории калмыцкого народа, особливо торгоутского // Красный архив, № 5, 1939.
36. Байков Ф. И. Путешествие российского посланника в Китай 7121 (1654) года. М., 1788.
37. Батмаев М. М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии. Элиста, 1977.
38. Бичурин Н. Я. (Иакинф) Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПБ, 1834.
39. Бобровников А. А. Очерк религиозного состояния калмыков // Православное обозрение. т. 17, М., 1865.
40. Болсохоева Н. Д. Тибетское сочинение XIII в. "Ясное знание" // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 4, Улан-Удэ, 1970.
41. Бурдуков А. В. Митричен Кристен. Терские калмыки (1777—1905). Спб, 1906.
42. Бюлер Ф. А. Кочующие и оседло-живущие в Астраханской губернии инородцы // Отечественные записки, 1846, т. 47, отд. 2.
43. Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии, Пг., 1919.
43а. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
44. Воронцов А. По поводу о необходимости преобразования быта калмыков. АЕВ. 1878, № 49.
45. Габан Шараб. Сказание об ойратах // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.
46. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. ч. 4, Спб., 1799.
47. Герасимова К. М. Материалы о доходах дацанских казначейств // Записки Бурят-Монгольского научно-исследовательского института культуры, Улан-Удэ, 1955.
48. Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957.
49. Гмелин С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств естества. Ч. 11, Спб., 1777.
50. Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г. Дополнительные указы Галдан хун Тайджия и законы, составленные для волжских

калмыков при калмыцком хане Дондук Даши. Спб., 1880.

51. Гумилевский. Историко-статистическое описание Харьковской епархии отд. 5, Харьков, 1858.

52. Гурий (Степанов). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда, Спб., 1911.

53. Гурий (Степанов). Первая православная миссия среди калмыков и ее историческая жизнь. // Православный собеседник, № 2-3, 1914.

54. Гурий (Степанов). Православная миссия среди астраханских калмыков в XVIII и XIX ст. // Православный собеседник, № 4, 1914.

55. Гурий (Степанов) Неотложное дело (к вопросу об открытии миссионерского монастыря в Калмыцкой степи). М., 1914.

56. Гурий (Степанов). Очерки по истории распространения христианства среди монгольских племен. Ч. 1, Казань, 1915.

57. Дорджиева Г. Ш. Социальная роль ламаизма и основные вехи его распространения среди ойратов и калмыков // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

58. Дорджиева Г. Ш. Ламаистская церковь в Калмыкии как феодальный собственник и эксплуататор //Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980.

59. Дорджиева Г. Ш. Ламаистские хурулы (монастыри) и духовенство в Калмыкии во II-й половине XIX — начале XX вв. //Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980.

60. Дорджиева Г. Щ., Оглаев Ю. О., Убушиева С. И. Современная историография ламаизма в Калмыкии в период строительства социализма (Обзор литературы 60—70-х гг.) //Ламаизм в Калмыкии и вопросы научного атеизма. Элиста, 1980.

61. Дорджиева Г. Ш., Оглаев Ю. О., Убушиева С. И. Ламаистская церковь в Калмыкии. Начальный этап советской историографии проблемы: 1917—1937 гг. // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987.

62. Дорджиева Г. Ш. Политика царизма и православная миссия среди калмыков (конец XVII — 1771). //Культура и быт калмыков. Элиста, 1977.

63. Дугаров Р. Н. Дэбтэр-Чжамцо источник по истории монголов Кукунора Новосибирск, 1983.

64. Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии до издания закона 15 марта 1892 г. Казань, 1898.

65. Душан У. Д. Вредные обычаи и суеверия у калмыков и борьба с ними. Астрахань, 1928.

66. Душан У. Д. Верования калмыков в существование души //Атеист, 1929, № 4.

67. Житецкий И. Астраханские калмыки. Астрахань, 1892.

68. Житецкий И. Очерки быта астраханских калмыков. М., 1893.

69. Жуковский И. В. Краткое обозрение достопамятных событий Оренбургского края, расположенное в хронологическом порядке с 1246 по 1832 гг. Спб., 1832.

70. Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
71. Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М., 1964; 2-е изд. М., 1983.
72. Златкин И. Я. Зая-пандита как политический деятель. //320 лет старокалмыцкой письменности. Элиста, 1970.
73. Их цааз (Великое уложение). Памятник монгольского феодального права XVII в. Ойратский текст (перевод, введение, комментарий С. Д. Дылыкова). М., 1981.
74. Иринарх иеромонах. Несколько слов о рациональной постановке инородческой миссии среди калмыков-ламаистов. АЕВ. 1915. № 32.
75. Кануков Х. Б. Будда — ламаизм и его последствия. Астрахань, 1928.
76. Карагодин Н. И. Калмыцкое духовенство в XVII — I-й половине XIX вв. //Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. Элиста, 1987.
77. Кеппен П. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. Спб., 1861.
78. Киселев С. Д. Древнемонгольский город Харахира //Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований в 1961 г. М., 1962.
79. Кичиков М. Л. Исторические корни дружбы русского и калмыцкого народов. Образование калмыцкого государства в составе России. Элиста, 1966.
80. Команджаев А. Н. Положение ламаистской церкви в калмыцком обществе (конец XIX — начало XX вв.) // Orient Вып. 1, Спб., 1992.
81. Кучера С. Монголы и Тибет при Чингис хане и его преемниках // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1970.
82. Клаус А. Наши колонии (опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России). Вып. 1, Спб., 1869.
83. Костенков К. И. Калмыцкая степь Астраханской губернии по исследованиям Кумо-Манычской экспедиции. Спб., 1868.
84. Костенков К. И. Статистическо-хозяйственное описание Калмыцкой степи Астраханской губернии. Спб., 1868.
85. Костенков К. И. О распространении христианства у калмыков // Журнал Министерства народного просвещения. № 8, ч. 144, 1869.
86. Костенков К. И. Исторические и статистические сведения о калмыках, кочующих в Астраханской губернии. Спб., 1870.
87. Кочетов А. Н. Ламаизм. М., 1973.
88. Кочетов А. Н. Буддизм. М., 1983.
89. Крылов А. Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их быта //Донские епархиальные ведомости. № 12-14, 17, 18. 1873.
90. Крылов А. Несколько слов о значении миссионерства среди калмыков //Миссионер. № 27, 33, 41, 47, 1875; № 14, 39, 1874.
91. Леонтович Ф. И. К истории права русских инородцев. Калмыцкое право. Ч. 1, Одесса, 1880.

92. Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, ч. 3, Спб., 1771.

93. Лепехин И. И. О калмыках крещеных //Полное собрание ученых путешествий по России, т. 3. Спб., 1821.

94. Львовский Н. (Мефодий). Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии. Казань, 1894.

95. Львовский Н. (Мефодий). Калмыки Большедербетовского улуса Ставропольской губернии и калмыцкие хурулы. Ставрополь, 1898.

96. Лубсан Данзан. Алтан товчи. (перевод с монгольского, введение и комментарий, приложения Н. П. Шастиной). М., 1973.

97. Лыткин Ю. Материалы для истории ойратов //Астраханские губернские ведомости. 1861.

98. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607—1636 гг. М., 1959.

99. Маслаковец Н. А. Физическое и статистическое описание кочевья донских калмыков. Новочеркасск, 1872—1874.

100. Минкин Г. З. Об общественном строе Калмыкии и колониальной политике царизма. Элиста, 1969.

101. Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках и киргизах, кочующих в Астраханской губернии. Астрахань, 1910.

102. Миссионерский съезд в Казани. Казань, 1910.

103. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан хунтайджия и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши (перевод, введение и комментарий К. Ф. Голстунского). Спб., 1880.

104. Небольсин П. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. Спб., 1852.

105. Нефедьев Н. Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на местах Н. Нефедьевым. Спб., 1834.

106. Очерки истории Калмыцкой АССР, т. 1, М., 1967.

107. Очиров Н. Иорелы и хmajалы и связанный со вторыми обряд "хара келе утулган" у калмыков. //Живая старина. Вып. 2-3, т. XVIII, Спб., 1909.

108. Очиров Н. Астраханские калмыки и их экономическое состояние в 1915 г. Астрахань, 1925.

109. Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч. 2. Спб., 1809.

110. Писемский А. Калмыки. Спб., 1860.

111. Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков XVII—XVIII вв. Ч. 1-4. Астрахань, 1926—1932.

112. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Спб., 1887; 2-е изд. Элиста, 1993.

113. Рерих Ю. Н. Монголо-тибетские отношения в XIII—XV вв. //

Филология и история монгольских народов. М., 1958.

114. Ратнабадра. Сарын герел. Биография Зая пандиты //Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

115. Рычков П. Топография Оренбургская, т. е. обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской АН корреспондентом П. Рычковым. Ч. 1, Спб., 1782.

116. Саввинский И. Историческая записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902 гг.). Астрахань, 1903.

117. Саввинский И. О деятельности Астраханского епархиального комитета по распространению христианства среди калмыков и киргизов за время его существования (1871—1909 гг.) //Астраханские епархиальные ведомости (далее АЕВ), 1910, № 17.

118. Сказание о хождении в Тибетскую страну малодербетовского Базабакши (Калмыцкий текст с переводом и примечаниями А. М. Позднеева). Спб., 1897.

119. Смирнов П. О походно-улусных церквях для калмыков, кочующих в Астраханской губернии //АЕВ, 1878, № 25-26, 28-29, 31-33.

120. Смирнов П. Заметки о некоторых особенностях быта калмыков Астраханской губернии. Известия и ученые записки Казанского университета. Казань, 1882, № 1-2.

121. Смирнов П. О калмыках //АЕВ, № 5, 6, 10. 1885.

122. Страхов Н. Нынешнее состояние калмыцкого народа. Спб., 1810.

123. Терещенко А. В. Об обращении калмыков в православную веру // АЕВ, № 37-40. 1881.

124. Тюмень Батур-Убаши. Сказание о дербен-ойратах //Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

125. Уланов Н. Э. Буддийско-ламаистское духовенство донских калмыков, его современное положение. Спб., 1902.

126. Ульянов И. Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественно-религиозные нужды. Спб., 1910.

127. Ухтомский Э. От калмыцкой степи до Бухары. Спб., 1891.

128. Черников С. С. Памятники архитектуры ойрат-калмыков //Записки НИИЯЛИ Вып. 1, 1960.

129. Шестаков П. Д. Сведения о распространении христианства у калмыков //Журналы Министерства народного просвещения, ч. 145, № 10. Спб., 1869.

130. Штерн Ф. Ф. Опыт хронологического указателя литературы об Астраханском крае с 1473 по 1887 гг. Спб., 1892.

131. Эрдниев У. Э. К периодизации этнической истории ойратов // Культура и быт калмыков. Элиста, 1977.

132. Эрдниев У. Э. Калмыки. Элиста, 1980.

133. Юштин Ф. М. Обозрение мероприятий правительства к распространению христианства между калмыками. Приложение к АЕВ. Астрахань, 1883.

134. Serruys. Early Lamaism in Mongolia. // Orient Extremus. Wiesbaden, № 12, 1969.

Дополнение к библиографии

135. Архив ГМЭ (Государственный музей этнографии).
136. ЦГВИА (Центральный государственный военно-исторический архив).
137. ДЕВ (Донские епархиальные ведомости).
138. КЕВ (Кавказские епархиальные ведомости).
139. СЕВ (Ставропольские епархиальные ведомости).
140. Миссионер (журнал).
141. Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IXX — I четверть XVIII вв.). М. — Элиста. 1994.
142. Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографический очерк. Элиста. 1994.
143. Батмаев М. М. Калмыки в XVII—XVIII вв. Элиста. 1992.
144. Батмаев М. М. Калмыки в XVII—XVIII вв. События, люди, быт. Элиста. 1993.
145. Борманжинов А. Лама Аркад Чубанов, его предшественники и преемники. Глава из истории калмыцкой ламаистской церкви в области Войска Донского. Изд. 2-е. 1984.
146. Борисенко И. В., Мошулдаев Б. Хошеутовский хурул. Элиста. 1989.
147. Борисенко И. В. Храмы Калмыкии. Элиста. 1994.
148. Наднеева К. А. Буддизм в Калмыкии: нравственные основы. Элиста. 1994.
149. Потоцкий И. Путешествие... в Астрахань и окрестные страны в 1797 г. //Северный архив. № 1. 1828.
150. Фальк. Записки путешествия Фалька. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое по предложению ее президента Императорской АН. Спб., 1827. т. 6-7.
151. Шовунов К. П. Калмыки в составе Российского казачества (вторая половина XVII—XIX вв.) Элиста. 1992.
152. Эрдниев У. Э. Историческая судьба ойратов. Элиста. 1993.

Приложение 1.

ЛАМЫ КАЛМЫЦКОГО НАРОДА*c144E

1. Сойбинг 14.10.1800—1806 гг.

Малодербетовский бакша Сойбинг Дунду хурула был назначен Ламой в связи с восстановлением наместничества. После его смерти духовенство Малодербетовского улуса избрало Ламой Чунче бакшу Дунду хурула, но царские власти его не утвердили, так как после Чучея Тундутова наместничество было упразднено.

2. Джамбо Габунг Намкаев 1836—1847 гг.

После смерти Ламы Д. Г. Намкаева должность Ламы исправлял Цурюм Дензен — член Ламайского Духовного правления.

3. Гелик 1852—1858 гг.

Между 1858 и 1861 гг. должность Ламы исполнял Добджи Ракба.

4. Арша Онгоджаев 1861—1864 гг.
5. Габунг Зунгру Бучеев 1865—1873 гг.
6. Зодба Ракба Самтанов 1873—1886 гг.
7. Боро Шара Манджиев 1887—1897 гг.
8. Джимбе Балдан Делгеркиев 1898—1906 гг.
9. Чимид Балданов 1907—1922 гг.

---

[1] ЦГА РК, ф. 42, оп. 1, д. 45, л. 5.; ЦГИА России, ф. 1291, оп. 85, д. 35, л. 4-24.; ф. 821, оп. 8, д. 1233, л. 1, д. 1240, л. 1.

АДМИНИСТРАТИВНАЯ СИСТЕМА ХУРУЛОВ

№№	По ведомости Ламы 1836, 1838 гг.		К. Костенков	П. Смирнов	И. Житецкий	А. М. Позднеев
	Большие хурулы	Малые хурулы				
1. Бакша	1	1	Лама	Лама	Лама	Лама
2. гебко	1	1	1. бакша	1. бакша	1. бакша	1. бакша
3. гунзуд	1	1	2. гебко	2. гебко	2. гебко	2. гебко
4. нирва	1	1	3. гунзуд	3. гунзуд	3. гунзуд	3. гунзуд
5. геик	1	1	4. нирва	4. нирва	4. нирва	4. нирва
6. дарга	1	1	5. геик	5. —	5. геик	5. геик
7. царвучи	1	1	6. дарга	6. дарга	6. —	6. дарга
8. бурхачи	1	1	7. царвучи	7. царвучи	7. —	7. —
9. повара	2	2	8. бурхачи	8. бурхачи	8. бурхачи	8. бурхачи
10. прислуга	4	2			9. зама	9. —
Играющие на инструментах					10. дунгчи	10. —
11. на 2 бишкюрах	2	2			11. кенгрегчи	11. кенгрегчи
12. на 2 бюрях	2	—				12. кгонир
13. на 2 дунгах	2	2				
14. на 2 ганглинах	2	—				
15. на 2 хонхо	2	1				
16. на 10 кенгерге	10	1				
17. на 2 цангах	2	2				
18. на 2 сельник	2	2				
19. на 2 денгше —	1	1				
20. гелюнги для чтения молитв	10	5				
ВСЕГО:	50	25				

[1] ЦГА РК, ф. 42, оп. 1, д. 2, л. 17-18 об; д. 15, л. 13-14 об.

ХУРУЛЫ ДОНСКИХ КАЛМЫКОВ

Названия хурулов	Места их расположения	Названия аймаков, родовых обществ
1. Платовский или Ики-Бурульский	урочище Эльмута, правый берег Маныча	Буруловский
2. Батлаевский (Багутов)	Левый берег р. Сал	Багутовский
3. Денисовский Богширгахин	правый берег р. Куберле, р. Баглай	Богширгинский
4. Иловайский Зюнгарский	левый берег р. Куберле	Зюнгарский
5. Кутейниковский Кубдутский (Кевюд)	правый берег р. Куберле	Кевюдовский
6. Беляевский Белявяхн	левый берег р. Джурак-Сала	Беляевский
7. Граббевский Цэбэдэнкинов Цевуняхн	правая сторона урочища Большой Гашун, левая сторона Джурак Сала	Цэбэдэнкинов
8. Бага-Буруль - ский Раши Лхунбо	урочище Гашун	Багабурульский
9. Потаповский Сангай-Чойлин Балдырский	левый берег р. Сал	Балдырский
10. Новоалексеев- ский Гелянгяхн	левый берег р. Сал близ хутора Нижний Жиров	Гелянгякинский
11. Власовский Бэмбэдэмькинов	левый берег р. Сал	Бэмбэдэмькинов
12. Чоносовский	урочище Гашун	Чоносский
13. Эркетеневский	левый берег р. Сал	Эркетеневский

ОГЛАВЛЕНИЕ

Галина Шираповна Дорджиева

БУДДИЗМ И ХРИСТИАНСТВО
В КАЛМЫКИИ

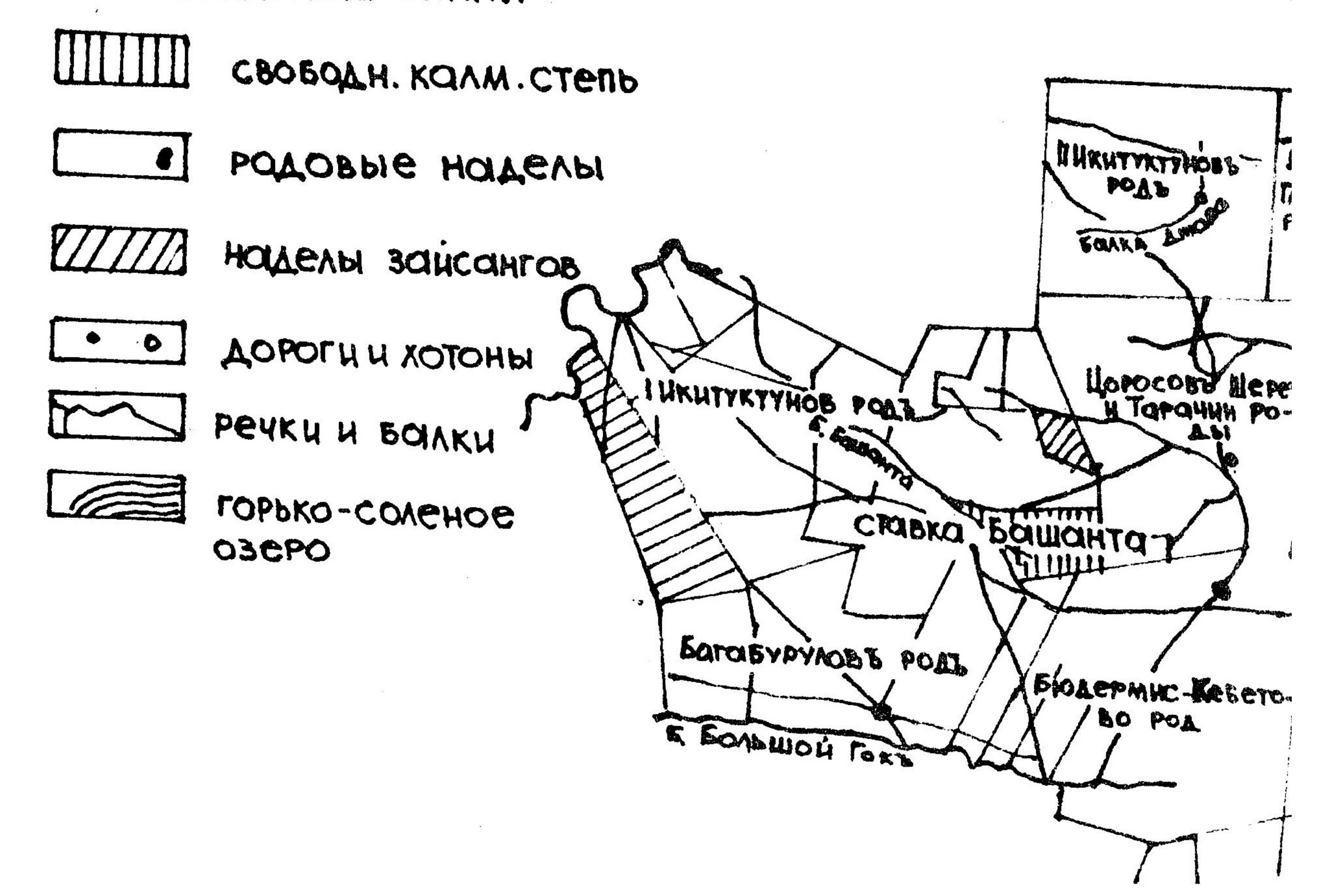
Опыт анализа религиозной политики правительства
Российской империи (середина XVII — начало XX вв.)

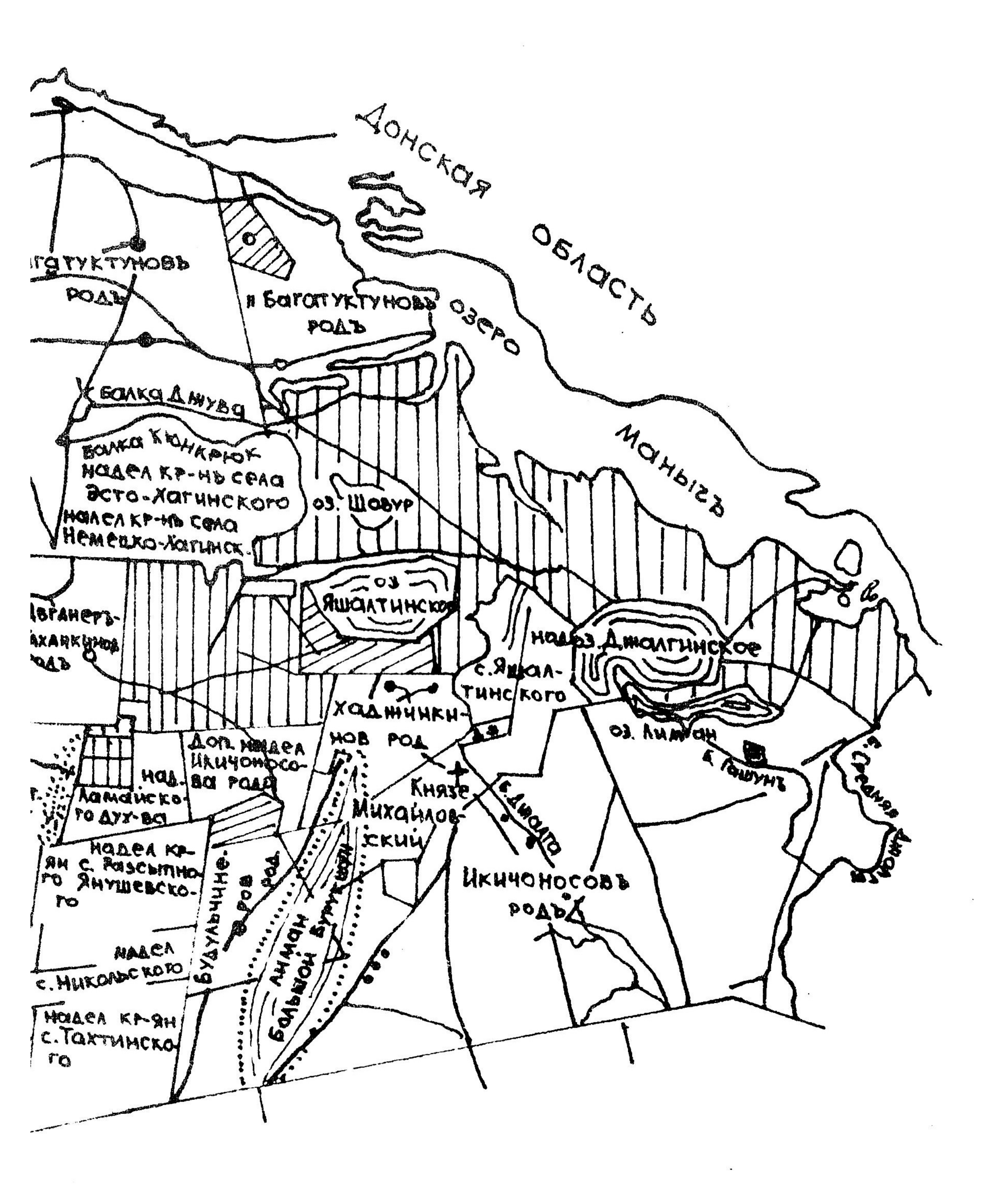
Ответственный за выпуск В. Арбакова.
Корректоры Е. Тимошкина, В. Улюмджиева.

Сдано в набор 31.03.95. Подписано в печать 15.05.95. Формат 60x84/16.
Печать офсетная. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л.7,44 Тираж 2000 экз.
Заказ 1279.

АПП "Джангар", 358000, г. Элиста, ул. Ленина, 245.

КАРТА
СТАВРОПОЛЬСКОЙ ГУБЕРНІИ БОЛЬШЕДЕРБЕТОВСКОГО УЛУСА
СОСТАВЛЕНА ВЪ 1910 ГОДУ
МАСШТАБЪ ВЪ ДЮЙМЪ 5 ВЕРСТЬ




Донская
область
Маныч
озеро
Багатуктунов род
Багатуктунов род
Балка Джува
Балка Кюнкрюк
надел кр-нъ села Эсто-Хагинского
надел кр-нъ села Немецко-Хагинск.
оз. Шавур
оз Яшалтинское
Цыганеръ-Хаханкинов родъ
над. оз. Джалгинское
с. Яшалтинского
Хадннчкинов род
Доп. надел Икичоносова рода
над. Ламайского Дух-ва
Князе Михайловский
оз. Лиман
б. Гашунъ
б. Джалга
Икичоносовъ родъ
надел кр-ян с. Разсыпного Янушевского
Будульчинеров род
Лиман Большой Бурукшун
надел с. Никольского
надел кр-ян с. Тахтинского